
B 1,199,946


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE
Digitized by Google



# MÉLANGES THOMISTES

PRINTED IN FRANCE

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE
Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.
III

# MÉLANGES THOMISTES

PUBLIÉS PAR

LES DOMINICAINS DE LA PROVINCE DE FRANCE

A L'OCCASION

DU VI<sup>e</sup> CENTENAIRE

DE LA CANONISATION DE SAINT THOMAS D'AQUIN

(18 JUILLET 1323)



LE SAULCHOIR, KAIN (Belgique)
REVUE DES SCIENCES
PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES
1923



NIHIL OBSTAT :

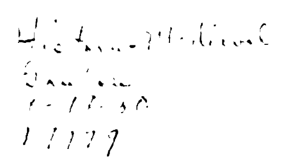
4a maii 1923.

R. LOUIS, O. P.
Prior Prov.

IMPRIMATUR

Insulis, 9 junii 1923.

G. DELBROUCQ,
v. g.



# TABLE DES MATIÈRES

# LA CANONISATION
# DE SAINT THOMAS D'AQUIN
# 1317-1323

La publication d'un volume de *Mélanges* pour célébrer le sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin nous invite à consacrer quelques pages au récit de cet événement.

Thomas d'Aquin est mort le 7 mars 1274. Il a été canonisé le 18 juillet 1323. Un demi-siècle est passé sur sa tombe avant que l'autorité souveraine de l'Église ait consacré officiellement ses titres à la sainteté.

On est naturellement tenté de se demander pourquoi le Saint-Siège a procédé avec une semblable lenteur, si toutefois cela peut nous paraître une lenteur. Laissant hors de cause les desseins impénétrables de la Providence qui conduit toute chose à ses fins par des voies qui échappent souvent à notre courte pensée, d'aucuns pourraient, comme les premiers historiens du saint, accuser les Prêcheurs d'une manifeste négligence, tandis que d'autres trouveraient dans la vie monotone et effacée d'un professeur des conditions peu favorables aux manifestations extraordinaires que le vulgaire attache aisément à l'idée de sainteté. Ces vues cependant seraient inexactes.

Il est bien vrai que l'Ordre des Prêcheurs n'a jamais témoigné d'une grande sollicitude pour le culte de ses propres gloires. Il a peu et mal écrit son histoire et n'a même tenu qu'assez mollement la main à la canonisation de ses saints. Cependant, nous le verrons, la pensée et la conviction que Thomas d'Aquin serait élevé aux honneurs des autels se sont fait jour, dès la mort du maître, chez un certain nombre de Prêcheurs et parmi leurs amis. Sans doute aussi, la vie de frère Thomas, consacrée à enseigner et à écrire, peut paraître aussi discrète qu'uniforme, surtout si l'on considère la volonté très réfléchie du saint d'écarter de sa conduite toute singularité et de ne mêler en rien, même sous des prétextes plausibles, les éléments de sa vie personnelle à son activité doctrinale. Cependant Thomas

d'Aquin a vécu en pleine évidence sur les théâtres les plus éclatants de son siècle. A l'université de Paris comme à la cour romaine, il a vu passer au pied de sa chaire l'Europe pensante et agissante et il a divisé le monde lettré en deux parts : ses disciples et ses adversaires. On l'admire, ou on le combat, mais nul ne l'ignore. En un petit nombre d'années, il a établi son autorité sur les esprits et est devenu, ainsi l'appela-t-on, le Docteur commun [1], c'est-à-dire le maître de tous.

C'est même, croyons-nous, ce dernier état de choses qui a retardé la canonisation de Thomas d'Aquin. Placer sur les autels l'illustre Docteur était une mesure d'une gravité extrême, parce que c'était consacrer définitivement une hégémonie doctrinale sans pareille dans la suite des siècles chrétiens. L'Église romaine dut hésiter, non parce qu'elle concevait des doutes sur l'héroïcité des vertus de Thomas d'Aquin, mais parce qu'elle engageait l'avenir même de l'Église catholique. Quand le Saint Siège canonise un saint, il veut manifester, avant tout, la permanence de l'action de Dieu dans l'œuvre établie par le Christ en ce monde et offrir à l'imitation des chrétiens des exemples de hautes vertus. Quand les saints nous ont laissé un enseignement doctrinal, l'autorité ecclésiastique exige un suffisant conformisme à son enseignement ordinaire ; mais elle s'engage ainsi assez peu, parce que aucun saint ne s'est présenté avec une œuvre aussi vaste et aussi ferme que celle dressée par le génie de Thomas d'Aquin. Aujourd'hui, il est vrai, le problème est bien simplifié après que l'Église a constitué l'Ange de l'école l'interprète officiel de son enseignement. Un saint, fut-il tiré de l'ordre des théologiens, ne peut avoir d'autorité doctrinale qu'en raison de la conformité de sa pensée à celle de Thomas d'Aquin ; mais on n'en était pas encore là au début du quatorzième siècle. Avec le Docteur commun, il s'agissait d'un génie puissant et ordonnateur qui avait posé une emprise unique sur la pensée profane et sacrée. Déclarer sa sainteté, c'était jeter dans un des plateaux de la balance le poids d'un suffrage qui fixerait la position déjà conquise par l'excellence seule de la doctrine. L'Église romaine fit ce geste définitif et gros de conséquences, quand elle jugea qu'elle ne pouvait plus retarder cette grave mesure.

Je suis donc moins porté à m'étonner, dans la question de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, de ce qui pourrait paraître

1. *Les titres Doctoraux de saint Thomas d'Aquin* dans *Revue thomiste*, t. XVII (1909), pp. 597-608; Ehrle Fr. *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss. Philos. — phil. u. hist. Klasse*, 1919. 9 Abh.; Pelster S. J. Même titre, dans *Theologische Quartalschrift*, 103 *Jahrg.* (1922) p. 37-56.



un demi-siècle de sages lenteurs que de la rapidité avec laquelle le Saint Siège prit finalement sa décision ; mais, il faut le reconnaître, la vue de l'état de la société chrétienne aux premières décades du quatorzième siècle nous fait aisément comprendre pourquoi la papauté dut se hâter d'ouvrir à Thomas d'Aquin l'accès des autels. L'Église était alors au début d'une crise formidable qui s'achèverait, deux siècles plus tard, dans l'apostasie d'une moitié de l'Europe. Le Saint Siège, conscient des forces de dissolution qui travaillaient déjà le monde et désagrégeait son unité religieuse, chercha à parer au danger en opposant aux puissances de destruction la puissance de résistance et de stabilité qu'était l'œuvre de Thomas d'Aquin.

Le pontificat de Jean XXII (1316-1334) marque l'heure critique de l'époque. Vingt-cinq ans de profonds malaises, de rixes et de luttes mettent alors en évidence le mal interne dont est atteinte la chrétienté depuis le déclin du treizième siècle : opposition et rivalité du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique ; esprit de rébellion des laïcs envers l'autorité religieuse ; désagrégation de la hiérarchie ecclésiastique ; renaissance de l'hérésie et du fanatisme sectaire dans les couches inférieures du peuple et les groupements piétistes ; tous phénomènes qui se traduisent en un individualisme désordonné dans l'ordre des faits et des idées. Tout le monde semble irrité, prompt aux critiques amères et aux invectives violentes. L'injure est partout, dans le geste des princes, dans la bouche des docteurs, dans les écrits des lettrés et chacun, pourrait-on ajouter, milite contre tous les autres. Cependant, dans ce régime général de conflits c'est l'autorité pontificale qui est finalement en butte à la plupart des agressions. C'est elle qui est, non seulement menacée, mais encore gravement atteinte et avec elle, et par elle la constitution même de l'Église [1].

Les clercs lettrés, séculiers et réguliers, dont l'activité doctrinale devrait être une force de conservation et de défense, subissent, en grand nombre, chacun à sa manière et dans son domaine, la contagion anarchique de l'époque et fourbissent, consciemment ou non, des armes dangereuses. L'université de Paris est devenue, depuis le règne de Philippe le Bel, l'arsenal où se forgent ces armes. C'est là que les juristes et les doctrinaires ont alternativement puisé et reversé des erreurs qu'ils ont répandues ensuite dans le reste de l'Europe.

Ce n'est pas ici le lieu de poursuivre l'exposé de ces vues. Que

1. Valois N. *Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV (1915) pp. 391-630.



l'on considère seulement ce que représentent de chaotique les doctrines attachées à quelques-uns des noms les plus marquants des débuts du quatorzième siècle et l'on pressentira quelle désagrégation s'opère dans la pensée philosophique et théologique d'alors. Marsile de Padoue ruine de fond en comble la constitution de l'Église et annihile l'autorité pontificale au profit du pouvoir laïc[1]. Jean de Jandun patronne une nouvelle reprise de l'averroïsme aristotélicien[2]. Duns Scot et Durand de Saint-Pourçain s'ingénient à désorganiser la synthèse thomiste et rendent illusoire la métaphysique qui supporte l'unité du savoir philosophique et que Guillaume Occam achèvera de dissoudre[3]. Le néo-platonisme verse dans son écueil naturel avec le semi-panthéisme de maître Eckart[4]; et Raymond Lull, qui ne savait pas le latin, traite par à peu près les plus graves problèmes théologiques[5]. Enfin, un médecin célèbre et agité, Arnauld de Villeneuve, poursuit, sous une forme outrancière, le programme révolutionnaire des fratricelles et des Vaudois en matière de réforme ecclésiastique et renouvelle l'apocalyptisme fumeux de Joachim de Flore et de l'Évangile Éternel[6].

C'est en présence du désarroi des événements et des idées que le Saint-Siège cherche le point d'appui ferme et stable qu'il pourrait donner à la société chrétienne, surtout en matière de doctrine. A vrai dire, le Saint-Siège n'a pas à chercher. L'œuvre philosophique et théologique de Thomas d'Aquin s'est déjà universellement imposée au monde intellectuel. Il s'agit seulement de faire un pas de plus : confirmer et promouvoir la doctrine en déclarant la sainteté du maître.

---

1. Valois N., *Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du Defensor pacis*, dans *Hist. litt. de la Fr.*, t. XXXIII, p. 528-623.

2. F. Ueberweg-M. Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, II (1915), p. 544.

3. *L. c.*, p. 576, 590, 596 ; A. Pelzer, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon, en* 1326, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XVIII (1922), pp. 240-270 ; C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le* XIV[e] *siècle*, dans *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, Classe d'Histoire et de Philosophie, 1920.

4. X. de Hornstein, *Les mystiques allemands*, Lucerne, 1923, p. 1-157.

5. *Loc. cit.*, p. 531 ; N. Eymerici, *Directorium Inquisitorum*, ed. F. Pegna, Romae, 1578, pp. 189, 223 ; *Analecta Juris Pontificii*, Rome, II, (1857), col. 2465. Le titre d'un des opuscules de R. Lull témoigne assez de l'erreur de son point de départ. Dans sa *Probatio articulorum fidei per necessarias rationes*, dédiée au pape, il formule ainsi, dès le début le dessein qu'il poursuit : *Deus in tua virtute sperantes de tua gracia confidentes Incipimus probare articulos fidei per necessarias raciones.* Marx J., *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, Trier*, 1905, p. 86.

6. Ehrle Fr., *Arnaldo de Villanova ed i « thomatiste ». Contributo alla storia della scuola tomistica*, dans *Gregorianum*, I (1920), p. 475-501 ; Finke H. *Aus den Tagen Bonifaz VIII*. Münster i. W. 1920, pp. 191, CXVII.

Quand on considère la conjoncture des événements au début du pontificat de Jean XXII et l'ensemble des faits relatifs à la canonisation de saint Thomas, il me paraît difficile de ne pas admettre que l'Ordre des Prêcheurs a entrepris cette cause d'entente avec le Saint-Siège, si ce n'est pas même par l'initiative de ce dernier et sous son inspiration directe. Guillaume de Tocco, qui a conduit comme commissaire de l'Ordre et de la curie romaine les travaux préparatoires du procès et a écrit, à cette occasion, la première vie de saint Thomas, nous donne bien cette claire impression quand il nous apprend combien Jean XXII désirait la canonisation du grand Docteur et travaillait à la hâter [1]. Le pape, d'ailleurs, traduit lui-même ce sentiment quand, dans l'un des deux textes du sermon qu'il prononça quatre jours avant la fête de la canonisation afin de la préparer, il prend ces paroles du livre des Rois : *Haec dies boni nuntii, et, si tacuerimus et celaverimus usque nunc, sceleris arguemur* (IV *Reg.*, VII, 9), ainsi qu'il sera dit plus loin.



Ce sont les démarches faites à l'occasion de la canonisation de saint Thomas d'Aquin qui nous ont mis en possession des grands documents historiques relatifs à la vie de l'illustre Docteur. Il n'était pas d'usage au treizième siècle d'écrire la biographie de personnages religieux, si ce n'est en vue de leur canonisation. De là, par exemple, le fait courant de notre ignorance touchant de nombreuses illustrations scientifiques de l'époque. Nous devons reconstituer leur vie avec des données sporadiques, souvent très rares, parfois à peine existantes.

L'entreprise de la canonisation de saint Thomas s'étant effectuée presque un demi-siècle après sa mort, nous nous trouvons assez proche encore du temps où il a vécu, pour entendre des témoins qui l'ont connu pendant une partie plus ou moins longue de la fin de sa carrière. Ils ont, en tout cas, vécu avec les contemporains du saint et n'ont pas eu de peine à nous le représenter avec sa véritable physionomie. Toutefois, ces témoins qui déposent à assez longue distance sont aussi trop éloignés des événements pour qu'ils puissent nous livrer les singularités et les précisions que nous aimerions à connaître, quand nous nous plaçons au point de vue historique. Il serait, en particulier, impossible d'attendre d'eux des données

1. Canonizatio desiderata Doctoris ad quam festinabat Sanctissimi Patris affectio, providens quod per eam commissa sibi promoveretur Ecclesia, eius aedificata meritis, et illuminata doctrinis. *Vita*, n° 81, ad finem. *Acta SS.*, VII martii.



chronologiques qui leur faisaient défaut et à l'égard desquelles ils n'avaient d'ailleurs que des préoccupations assez secondaires. Les auteurs de légendes écrites en vue de la canonisation des saints sont incomparablement plus soucieux de nous fournir les preuves de la sainteté de leur héros, que de nous détailler les faits communs qui constituent la trame ordinaire de leur vie. De là la prépondérance accordée aux récits de leurs miracles et à la description de leurs vertus ; mais de là aussi l'insuffisance de ce que l'on peut appeler leur *curriculum vitae*. Heureusement, pour une personnalité telle que Thomas d'Aquin, l'on a des moyens de suppléer aux insuffisances des grands documents historiques par les ressources de l'érudition patiente et de la critique attentive et j'avoue que je n'avais pas espéré, quand je commençai à m'intéresser à cette vie, que l'on put aboutir finalement à préciser et à fixer un si grand nombre de choses.

Mais il ne s'agit pas ici d'entrer dans cet ordre de considérations. Nous n'avons qu'à signaler le fait de la composition de ce que l'on peut appeler les sources majeures historiques de la vie de saint Thomas, parce que leur origine est dépendante des faits relatifs à la canonisation et que leur emploi s'impose à nous dans la rédaction des pages qui suivent. Nous n'entendons pas même discuter l'autorité et la valeur de cette documentation comme base de l'histoire de saint Thomas. Elle nous intéresse seulement ici pour le récit de la canonisation, et à ce point de vue, elle ne présente pas de difficultés notables.

Il existe quatre grands documents historiques relatifs à la vie de saint Thomas. Ce sont, d'après leur ordre chronologique de composition, encore que les trois derniers chevauchent les uns sur les autres : la notice biographique de Tolémée de Lucques, la légende de Guillaume de Tocco, le procès de canonisation et la légende de Bernard Guidonis.

Tolémée de Lucques n'a pas écrit, à proprement parler, une vie de saint Thomas d'Aquin. Il lui a consacré une importante notice qu'il a insérée dans divers chapitres des livres XXII et XXIII de sa *Nouvelle histoire ecclésiastique* [1]. Il nous fournit par tranches, en divers endroits et dans l'ordre chronologique, les données principales relatives à la vie et aux écrits de son ancien maître dont il avait été l'auditeur à Naples (1272-1274). L'*Historia ecclesiastica nova* du dominicain lucquois a été éditée par Muratori dans les *Rerum italicarum scriptores* [2]. Le texte laisse un peu à désirer au

1. Lib XXII, cap. xx-xxv, xxxix; Lib. XXIII, cap. viii-xv (Col. 1151-1173).
2. Tom. XI (Mediolani, 1727).



point de vue de la correction et les passages relatifs à saint Thomas contiennent un certain nombre de mauvaises leçons et quelques petites lacunes. La réédition des *Scriptores* ne comprend pas encore l'œuvre de Tolémée de Lucques. J'ai dressé, pour mon usage personnel, un texte correct d'après les trois manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris et peut être aurai-je l'occasion de l'éditer pour l'utilité de ceux qui voudraient s'en servir.

Qu'on ne s'étonne pas de me voir placer la notice biographique de Tolomée de Lucques parmi la documentation historique relative à la canonisation de saint Thomas d'Aquin. La date, le lieu et la modalité de composition de cet essai biographique témoignent manifestement de la préoccupation de leur auteur. Tolémée a achevé son Histoire à Avignon, où réside la cour pontificale, peu avant 1317 [1] et il rapporte, non seulement un miracle dont il a été témoin [2], mais il constate encore que des écrits historiques, antérieurs au sien, nous apprennent que le tombeau de Thomas d'Aquin a été le théâtre de nombreux miracles et que Dieu a manifesté par beaucoup de signes la sainteté du Docteur [3]. La petite biographie insérée par Tolémée de Lucques dans son Histoire n'est pas seulement le tribut légitime qu'un historien de l'Église peut payer à une grande personnalité religieuse, elle a encore l'allure manifeste d'une candidature à la canonisation. Elle annonce la légende de Guillaume de Tocco et celui-ci, conscient de sa commune préoccupation avec Tolémée renverra au témoignage de ce dernier, encore qu'il n'ait qu'une connaissance verbale de son existence [4].

On doit dire la même chose de la notice insérée par Nicolas Trevet dans ses *Annales des six rois d'Angleterre descendants des comtes d'Anjou* [5]. Elle est un témoignage en faveur de la sainteté de Thomas d'Aquin [6]. J'ai indiqué jadis la date de composition de cette chronique en la plaçant après 1319 et avant la canoni-

1. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910,

2. *L. c.*, col. 1170 (cap. x).

3. Tradunt autem historiae, quod ibidem (à son tombeau) multis miraculis claruit et multis indiciis Deus suam sanctitatem ostendit. *Loc. cit.*, col. 1169. Voy. sur cette question F. Pelster S. J. *Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquin*, dans *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, XLII (1920), p. 264.

4. *Processus*, n° 60.

5. *F. Nicholai Triveti O. P. Annales sex regum Angliae, qui a comitibus Andegavensibus originem traxerunt*, ed. T. Hog, Londini, 1845, p. 287-291.

6. Sanctitati vero ipsius ac vitae meritis attestantur miracula, quae post ejus transitum, et in vita ipsius, per eum plurima contigerunt (p. 290). Trevet pouvait difficilement s'exprimer ainsi avant d'avoir vu le procès de Naples de 1319, duquel il a tiré son catalogue des œuvres de saint Thomas.



sation de 1323[1]. Je dois ajouter que le Prêcheur anglais a séjourné alors à la curie d'Avignon parce que le 18 janvier 1317, ou 1318, Jean XXII lui fait verser les subsides nécessaires pour mener à bien la composition d'un ouvrage qu'il lui a commandé[2] Je ne doute pas qu'il s'agisse des *Annales des rois d'Angleterre*.

La vie de saint Thomas composée par Guillaume de Tocco a pris naissance à l'occasion de l'introduction de la cause de la canonisation pour laquelle Guillaume fut nommé commissaire en 1317. Elle fut composée en deux fois, ainsi qu'il sera dit plus avant. La première partie était achevée au mois d'août 1318 et la seconde avant l'été de 1321. Cette légende a été éditée par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum*[3]. Un texte plus correct était en cours de publication en supplément à la *Revue Thomiste*[4]. La guerre en a interrompu la continuation.

Les actes du procès de canonisation sont constitués par une double enquête. La première contient les dépositions des témoins, entendus à Naples du 23 juillet au 26 novembre 1319 et la seconde les dépositions reçues à l'abbaye de Fossanova, du 10 au 26 novembre 1321. La première partie du procès est seule importante, au point de vue historique, et a été éditée par les Bollandistes[5], d'après deux manuscrits romains, qui paraissent aujourd'hui perdus et de valeur assez médiocre. Ces manuscrits contenaient, en outre, une lacune notable[6]. Le fragment manquant a été successivement publié en partie par S. Baluze[7] et intégralement par

1. « Trevet utilisant le catalogue officiel, qui est de 1319, et ne mentionnant pas la canonisation de saint Thomas (1323), qu'il appelle *Frater Thomas*, a écrit cette partie des *Annales* entre ces deux dates. » *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, p. 47, n. 1. Il est même plus exact de dire que Trevet n'a pas connu le procès de canonisation de Naples avant 1320, puisque les actes ne parvinrent que cette année à Avignon.

2. Cum dilectus filius frater Nicolaus Trevinus, de ordine fratrum Praedicatorum, magistro (sic) in theologia, de mandato nostro circa cujusdam licteralis operis compositionem intendat, ecce nolentes opus ipsum, ad cujus perfectionem afficimur, ex defectu sumptuum intermicti quomodolibet vel differri, *etc.* A. Thomas, *Les lettres à la cour des Papes*, Rome, 1884, p. 41. Extrait des *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* publiés par l'École française de Rome.

3. Tom. I martii (Antverpiae 1668), p. 657-686.

4. D. Prümmer O. P. *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis, Tolosae* (1912 s q.), p. 57-144. La légende de Tocco est publiée jusqu'au cours du LXX^e chapitre. La numérotation des chapitres est en retard d'une unité sur celle des Bollandistes. Je renverrai au numéro des Bollandistes ; mais en utilisant le texte Prümmer.

5. *L. c.*, p. 686-715.

6. Elle commence au cours du n° 84, après les mots : *quem dixerat ipse Dei electus*.

7. Baluze n'a publié que le catalogue des écrits de s. Thomas fourni par la déposition de Barthélemy de Capoue : *Vitae Paparum Avenionensium*, Parisiis, 1693, t. II,

A. Ucelli [1], d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, qui contient le texte intégral du premier procès [2]. La seconde partie des actes est restée inédite [3]. Elle a été toutefois largement utilisée par Bernard Guidonis dans sa légende de saint Thomas et les Bollandistes ont publié cette partie [4].

La biographie de saint Thomas par Bernard Guidonis n'a pas encore été publiée intégralement. Mombritius a donné la partie historique dans son *Sanctuarium*, paru aux premiers temps de l'imprimerie [5] et cette œuvre a été récemment rééditée [6]. Les Bollandistes, en publiant les sources historiques de la vie de saint Thomas, se sont contentés de reproduire les titres des chapitres de toute cette légende et les miracles qui n'avaient pas leur équivalent dans la vie de Tocco et la première partie des actes du procès de canonisation. Ils avaient, en effet, justement observé que Guidonis avait trouvé là la presque totalité de ses sources d'information dont il ne fait que modifier le style, ou abréger la rédaction, quand il ne reproduit pas littéralement le texte original, ce qui est le cas ordinaire, surtout dans la partie historique [7].

La légende de Guidonis se divise en deux livres, d'après la distribution des Bollandistes. Le premier contient le récit de la vie et le second celui des miracles. Ce dernier comprend trois parties. La première rapporte les miracles du procès de Naples, la seconde les miracles du procès de Fossanova, et la troisième les miracles non compris dans les procès.

Le premier livre, soit la partie biographique de la légende de Guidonis, n'est, en somme, que la reproduction de la légende de Tocco en son premier état, c'est à-dire telle qu'elle fut présentée à la curie romaine, au mois d'août 1318, pour obtenir l'introduction

col. 7, et dans la réédition de G. Mollat. (Paris, 1916-22), t. III, p. 2,. J'ai réédité après collation sur le ms. le texte de ce catalogue : *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2e éd., Fribourg (Suisse), 1910, p. 29, et Mollat l'a utilisé à son tour pour améliorer le texte de son édition, t. IV, p. 420.

1. *Due documenti inediti per la vita di S. Tommaso d'Aquino*, dans *La Scienza e la Fede*, Série III, XXXIII (1873) et tirage à part (Napoli, 1873), p. 6-21. La copie du fragment avait été fournie à Uccelli par le P. V. Ligiez O. P.

2. Paris, Nation., lat. 3112.

3. Même fonds, nº 3113.

4. *Acta SS.*, *l. c.*, p. 716 sq.

5. B. Mombritius, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum* [Mediolani, 1480], t. II, sans pagination, au cahier de 10 feuilles signé T. Il manque cinq chapitres à la partie biographique et toute la partie qui contient les miracles.

6. Parisiis, 1910. Par les soins de deux bénédictins de Solesmes. La légende se trouve, t. II, p. 565-588. Voy. aussi p. 743.

7. C'est ce qu'avaient constaté les Bollandistes (Acta, l. c., p. 716) et je l'ai vérifié moi-même sur la copie que je possède de la légende.

officielle de la cause. Guidonis, historien de profession, a simplifié le style de son modèle ; mais il suit Tocco pas à pas. Il n'apporte personnellement aucun élément historique nouveau appréciable et reproduit d'ordinaire la rédaction même de Tocco. Bernard Guidonis qui a résidé à la curie d'Avignon de 1317 à 1324, malgré quelques absences occasionnées par des missions pontificales, a suivi de très près, comme procureur général de l'ordre, les affaires de la canonisation de saint Thomas [1]. Après la conclusion du procès en 1322, ou au plus tard, après la canonisation du 18 juillet 1323, Bernard compléta sa légende. Il se servit des procès, des additions faites par Tocco à sa vie de saint Thomas et du récit de divers faits miraculeux qu'il connut par des informations sûres. Son travail fut certainement achevé, au plus tard, au courant de 1324.

Divers problèmes ont été soulevés, ces derniers temps, relativement aux légendes de saint Thomas [2]. Ce n'est pas le lieu de les reprendre ici. Ce que j'ai dit de la dépendance des légendes et de leur date de composition représente les résultats auxquels leur étude m'a conduit. Cela est suffisant pour l'usage spécial que nous avons à faire présentement de cette documentation historique.



Bien que canonisé seulement un demi siècle après sa mort, Thomas d'Aquin avait laissé chez ceux de ses contemporains qui l'avaient connu de près, un sentiment très vif de sa haute vertu et, pour tout dire, de sa sainteté. Les témoignages en sont indiscutables et ils se traduisent plus spécialement par les miracles par lui opérés et les mesures prises, ou les démarches faites, pour la possession de ses reliques.

Des pièces versifiées, écrites après la mort du grand Docteur ne louent pas seulement ses admirables vertus; mais constatent aussi les prodiges opérés à son occasion ou par son intercession.

1. Sur les dates de présence de Guidonis à Avignon, voy. L. Delisle, *Notice sur les manuscrits de Bernard Gui*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale*, Paris, t. XXVII, 2e partie (1879), p. 182-83 ; A. Thomas, *Bernard Gui, Frère Prêcheur*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXV, p. 145-46, 645 ; J. Taurisano O. P. *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Romae, 1916, p. 87.

2. Endres J. A. *Studien zur Biographie des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Historisches Jahrbuch*, xxix (1918), p. 537-58 ; Mandonnet P. *Pierre Calo et la légende de saint Thomas*, dans *Revue Thomiste*, XX (1912), p. 508-16 ; Prümmer D. *Quelques observations au sujet de la légende de saint Thomas par Pierre Calo*, l. c., p. 517-23 ; Pelster F. *Die älteren Biographien des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Zeitschrift fur Kath. Theol.*, XLII (1920), p. 242-74, 366-397.



Un frère prêcheur florentin, Jérôme Girolami, dans une pièce rythmée, consacrée à celui qui semble avoir été son maître, le proclame « Docteur des docteurs et saint par l'éminence de ses vertus [1]. »

Dans l'un des deux autres éloges, récemment mis au jour et composés selon toutes les vraisemblances à l'université de Paris, nous lisons le détail des miracles qui ont accompagné la mort de frère Thomas et l'auteur en déduit qu'il est glorifié au royaume des cieux[2].

Si Bernard Guidonis se plaint que les Prêcheurs n'aient pas fait dresser des actes authentiques des miracles [3] et si Barthélemy de Capoue nous apprend que les cisterciens de Fossanova dissimulaient ces mêmes miracles, afin qu'on ne cherchât point à leur ravir le corps du saint [4], nous savons toutefois par les témoignages des déposants au procès de canonisation qu'il était de notoriété publique que Thomas d'Aquin accomplissait de nombreux miracles depuis sa mort [5].

C'est pourquoi nous voyons que l'on songeait à la canonisation bien avant les démarches officielles qui commencèrent en 1317.

A la mort de Raynald de Piperno, le fidèle compagnon de Thomas d'Aquin, un autre religieux, Jean del Giudice, qui avait entendu la confession de Raynald mourant, avait reçu de sa bouche des confidences importantes. Barthélemy de Capoue qui avait connu Thomas d'Aquin à Naples, au temps où il y faisait ses études, ayant rencontré del Giudice à Anagni et en ayant appris les faits relatifs à Thomas d'Aquin, s'empressa de les porter à la connaissance de

1. Doctor doctorum, sanctusque cacumine morum. F. Salvatore, *Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1912, p. 25 ; *Revue thomiste*, XXII (1914), p. 664.

2. Multis signis illustratur ipsius egressio
Stella cadens demonstratur de celi fastigio
Que per duas elevatur stellas de discidio.
Ceco datur visio,
Surdus, claudus reparatur, per quod fit ostensio,
Quod Thomas glorificatur in regni palacio.

Birkenmajer A. *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Münster i. W. 1922, p. 35. (*Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, Bd. XX, Heft 5.)

3. Quorum nonnulla [miracula] per incuriam Fratrum multo neglecta tempore, oblivioni sunt tradita, et nullius scripturae testimonio commendata. *Vita*, dans *Acta SS.*, p. 716, F.

4. Item audivit dici idem testis multum communiter et asseveranter, quod monachi ipsius monasterii timentes perdere corpus eiusdem Fr. Thomae, multa quae Deus fecit per eum miracula, celaverunt. *Proces.*, n° 81.

5. Dixit [Petrus de S. Felice O. P.] se audivisse relatione multorum fide dignorum, quod post mortem dicti F. Thomae Deus fecit et facit multa miracula propter merita dicti Fr. Thomae. *Proces.*, n° 45.

Guillaume de Tocco, puis à celle du pape Benoît XI (1303) qui appartenait à l'Ordre des Prêcheurs [1].

Pareillement, quand en janvier 1310 Albert de Brescia révèle à deux de ses étudiants une vision qu'il a eue de Thomas d'Aquin, il leur donne la chose sous le secret, à moins, ajoute-t-il, que l'on ouvre une enquête sur les miracles de frère Thomas, en vue de sa canonisation [2].

Mais ce sont les préoccupations éveillées autour du corps du Docteur disparu qui témoignent le mieux, peut-être, de la conviction des contemporains touchant la sainteté de Thomas d'Aquin et l'attente où l'on était qu'il fût plus ou moins rapidement placé sur les autels. Benoît XIV, dans son célèbre ouvrage sur la canonisation des saints, a relevé les mesures prises par les cisterciens touchant la conservation des reliques de Thomas d'Aquin et a reconnu que l'on s'est comporté, dès la mort, comme à l'égard du corps d'un saint [3]. Ce fut en effet un problème de savoir à qui appartiendraient les restes mortels de Thomas d'Aquin.

Jusqu'au moment où les ossements du grand Docteur prirent le chemin de Toulouse, en 1368, pour être déposés chez les Prêcheurs du lieu [4], trois prétendants se trouvèrent en présence.

Le premier qui fit entendre ses vœux et même un peu ses droits fut l'université de Paris. A peine eut-elle appris la disparition de son illustre maître, qu'elle écrivit, le 2 mai 1274, une lettre solennelle au chapitre général des Prêcheurs, tenu à Lyon. aux fêtes de la Pentecôte de cette année. Après avoir comblé frère Thomas d'Aquin d'éloges qu'elle ne fit jamais entendre pour personne au cours de son histoire, elle demandait que les écoles de Paris qui l'avaient nourri de ses doctrines et en avaient reçu à leur tour les bienfaits d'un incomparable enseignement, eussent l'honneur de garder son tombeau [5].

1. Idem Fr. Ioannes de Iudice haec omnia revelavit dicto testi, et confessus fuit illi Anagniae in loco Fratrum Praedicatorum, ubi erat dictus testis hospitatus, paullo antequam Dominus Papa Bonifacius caperetur, et dictus testis haec revelavit et dixit, quam cito potuit, Fr. Guilhelmo de Tocco, et pluribus aliis Praedicatoribus, et postea fel. recordationis Domino Benedicto Papae, in Urbe moranti, qui praedicta audivit cum attentione magna et exultatione vehementi. *Proces.*, n° 79.

2. Nisi fieret inquisitio de eius miraculis et canonizatione. *Proces.*, n° 66.

3. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Lib. II, cap. 9, n. 3.

4. *Acta SS.*, l. c., p. 738 sq. ; Douais C. *Les reliques de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1903.

5. Eum, quem a vestro collegio generali Capitulo vestro Florentie [1272] celebrato, licet requisissemus instanter, proh dolor, non potuimus obtinere; tamen ad tanti clerici, tanti patris, tanti doctoris memoriam, non existentes ingrati, devotum habentes affectum, quem vivum non potuimus rehabere, ipsius jam defuncti a vobis



Nous ne possédons pas la réponse que le chapitre général des Prêcheurs donna à la demande des universitaires parisiens. Nul doute qu'il se montra touché de leur flatteuse invitation ; mais il dut déclarer qu'il lui était impossible de disposer du corps de Thomas d'Aquin qui n'était pas en sa possession. Si nous en croyons, en effet, Nicolas Trevet, les maîtres parisiens écrivirent aussi aux cisterciens de Fossanova pour leur demander le corps de Thomas d'Aquin [1] et la chose paraît assez logique et naturelle. Cette démarche dut être la conséquence de la réponse des Prêcheurs qu'ils n'étaient pas en possession des restes de frère Thomas. Ce n'est pas trop présumer d'ailleurs de penser que l'Ordre, qui désirait récupérer les reliques de son illustre docteur, aurait vu avec plaisir qu'elles soient déposées au couvent de Saint Jacques de Paris, son plus grand centre scolaire. Thomas y avait vécu et enseigné plus longtemps que partout ailleurs et répandu à flot les bienfaits de sa doctrine.

Quoiqu'il en soit, le monastère de Fossanova n'était pas, en effet, résigné à se priver des reliques que des circonstances exceptionnelles lui avaient livrées. Nous le voyons partagé entre le souci d'honorer les restes du grand Docteur et celui de s'en assurer la jouissance — toujours un peu menacée.

Quand Thomas mourut à Fossanova on lui fit de très honorables funérailles. Au dire de Guillaume de Tocco le corps de Thomas était laissé seulement au titre de dépôt dans le monastère [2]. Bernard Guidonis va même plus loin. Il prétend que Raynald de Piperno aurait fait rédiger un acte notarié pour réserver les droits de l'Ordre des Prêcheurs sur la dépouille mortelle de son maître [3]. La chose

ossa humiliter pro maximo munere postulamus, quoniam omnino est indecens et indignum, ut altera [natio] aut alius locus, quam omnium studiorum nobilissima Parisiensis civitas, que ipsum prius educavit, nutrivit et fovit, et postmodum ab eodem nutrimenta et ineffabilia fomenta suscepit, ossa hec humata et sepulta habeat et detineat. Si enim merito ecclesia ossa et reliquias sanctorum honorat, nobis non sine causa videtur honestum et sanctum, tanti doctoris corpus in perpetuum honorem haberi, ut cujus famam apud nos scripta perpetuant, ejusdem perseverans memoria sepulture ipsorum in cordibus successorum nostrorum stabiliat sine fine. Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, t. I (1889), n° 447, p. 504.

1. Tanto autem doctrinae jubare mundum orbatum quantum universitas Parisiensis planxerit, manifestant ejusdem litterae ad fratrum Praedicatorum capitulum generale, et ad monachos inter quos sepultus est, directae, quibus ossa ejus ut inter doctores humaretur Parisiis, instantius postulavit. *F. Nicholai Triveti O. P. Annales sex regum Angliae*, ed. T. Hog, Londini, 1845, p. 290.

2. Erat loco depositi corpus eius dicto monasterio commendatum. Tocco, *Vita* n° 67.

3. Quia sub deposito ibidem fuerat commendatum et frater Raynaldus socius

n'est pas impossible [1]. En tout cas, la parole de Guidonis témoigne qu'au temps où il écrivait, les Prêcheurs maintenaient toujours leurs droits et il n'est pas douteux que cette légitime ambition remontât à la première heure. Ce fut ce conflit de prétentions entre les Cisterciens et les Prêcheurs, et, plus tard les vicissitudes politiques qui allaient imposer aux os de Thomas d'Aquin six siècles et demi d'une glorieuse et lamentable destinée.

Le lendemain même de la sépulture [2], ce qui semble justifier les réserves qu'aurait fait entendre Raynald de Piperno, quelques moines du monastère de Fossanova retirèrent, pendant la nuit, le corps du lieu où il avait été enseveli, c'est-à-dire de devant l'autel principal de l'église, et le dissimulèrent dans la chapelle de Saint-Étienne, de crainte qu'on leur enlevât leur trésor, ainsi que nous l'apprend l'ancien abbé de Fossanova dans sa déposition au procès de canonisation. Au bout de sept mois, soit en octobre 1274, on ramena les restes au premier lieu de leur sépulture [3].

Le 21 janvier 1276, Pierre de Tarentaise, frère Prêcheur et ancien collègue de Thomas d'Aquin à l'université de Paris, montait sur la chaire de Saint Pierre sous le nom d'Innocent V. Les moines de Fossanova se reprirent à craindre pour le sort de leurs reliques; mais Innocent V ne régna que cinq mois et les détenteurs en furent quittes, semble-t-il, pour une simple alerte [4].

En 1281 Pierre de Monte San Giovanni devint abbé de Fossanova. Une de ses premières préoccupations fut de placer le corps de

---

eius fecerat inde recipi publicum instrumentum. Guidonis, *Vita*, apud Mombritius, II, p. 585.

1. Dans ses rythmes consacrés à saint Thomas, à l'occasion de sa mort, Girolamo Girolami écrit : Heu Nova cur Fossa —tenet haec venerabilis ossa ? — Obsecro tollantur, — a fratribus haec teneantur. *Loc. cit.*

2. C'est ce que dit un témoin, moine de Fossanova, *Proces.*, n° 15.

3. Dixit [Fr. Nicolaus Abbas monasterii Fossaenovae] quid post mortem ipsius, dum corpus ipsius fr. Thomae esset sepultum ante altare dicti monasterii, monachi eiusdem monasterii dubitantes, ne corpus ipsum raperetur, ab inde secreto transtulerunt ipsum corpus a dicto sepulchro ad quamdam capellam, quae dicitur capella S. Stephani eiusdem monasterii ; et post spatium quasi septem mensium apparuit in somnis idem Fr. Thomas Fratri Iacobo, tunc priori ipsius monasterii... et dixit ei : Reduc me ad locum pristinum, et sic factum est cum solemnitate debita per monachos dicti monasterii... Dixit etiam quod totus conventus dicti monasterii tunc celebravit Missam de ipso Fr. Thoma tanquam de sancto confessore... Dixit quod interfuit et vidit praedicta. *Proces.*, n° 8.

4. C'est Barthelémy de Capoue qui nous parle de cette crainte des moines de Fossanova lors de l'élection d'Innocent V ; (*Proces.*, n° 80) mais c'est à tort, semble-t-il, qu'il place à ce moment le fait de la séparation du chef du saint du reste du corps ainsi qu'il va être dit bientôt. Dans sa déposition au procès de canonisation, Pierre de Monte San Giovanni, abbé de Fossanova, déclare que le corps était entier lors des deux ouvertures de la sépulture auxquelles il présida en 1281 et 1288.

Thomas d'Aquin dans un lieu plus honorable ; ce qu'il faut entendre, non de l'emplacement, mais du mode de sépulture. Le saint, on l'a vu, était enseveli devant l'autel majeur de l'église, mais placé sous terre. Le nouvel abbé fit établir un sépulcre en pierre, élevé au-dessus du sol, et le monument ne pouvant rester devant l'autel qu'il aurait obstrué, fut dressé près de l'autel du côté de l'évangile [1].

A l'occasion de cette translation, comme lors de la précédente, on put constater l'état de parfaite conservation du corps et des vêtetements du saint, dont il se dégageait une suave odeur. Il devait en être encore ainsi, sept années plus tard, quand le tombeau fut ouvert une fois encore. La chose devait paraître d'autant surprenante, que le corps de Thomas était d'une grande et forte stature et que le sol de l'église, comme celui de l'abbaye, était on ne peut plus marécageux. Le nom même de Fossanova indiquerait d'ailleurs assez la chose, si nous n'avions la déposition très explicite d'un témoin, Barthélemy de Capoue, qui venait souvent faire ses dévotions près des restes du grand Docteur qu'il avait connu [2].

Sept années après la translation des reliques dans un nouveau tombeau, c'est-à-dire vers 1288, l'abbé de Fossanova, Pierre de Monte San Giovanni, dut ouvrir une fois encore la sépulture de Thomas d'Aquin. Ce fut pour satisfaire à la dévotion de Théodora, comtesse de Sansévérino, une des sœurs de notre saint. L'abbé détacha du corps conservé dans son intégrité, la main droite et la donna en présent à la pieuse pétitionnaire. La main fut placée par Théodora avec ses autres reliques, puis déposée dans la chapelle de son château. C'est là qu'elle accomplit un miracle en 1309 et le fils de Théodora, le comte Thomas, par respect pour la relique et afin qu'elle fut mieux honorée, la donna au Prieur et au couvent des Frères Prêcheurs de Salerne [3], où elle se trouve encore aujourd'hui [4].

1. De quo quidem sepulchro [ante altare magnum ecclesiae] post annos septem, cum ipse testis [fr. Petrus de Monte S. Joannis] esset assumptus in Abbatem dicti monasterii, iterato fecit ipsum corpus exhumari, et transferri in alium locum honorabiliorem : videlicet ad sinistram partem altaris, cum itur ad illud, in sepulchro lapideo super terram... et tam corpus ipsum quam vestimenta sua praedicta erant integra et illaesa, ut supra in prima apertura praedicta, excepto quod deficiebat modicum de puncto pollicis manus destrae... Secunda vero translatio facta fuit septem annis iam elapsis post ipsam primam translationem. *Proces.*, nº 52. Tocco parle à tort d'un tombeau de marbre. *Vita*, nº 67.

2. Sepultus prope altare magnum ecclesiae ipsius monasterii in loco palustri, prope quoddam viridarium ipsius monasterii, ubi est fluvius, ex quo perducitur acqua per rotam, per quam totus locus ille humectatur, sicut ipse testis frequenter et diligenter inspexit. *Proces.*, nº 80.

3. *Proces.*, nº 20, 46 ; Tocco, *Vita*, nº 70-71.

4. En 1335 les Prêcheurs de Salerne reçurent un legs pour que la main fut mise



A l'occasion du don de cette relique nous savons que le pouce manquait à la main droite [1]. L'abbé de Fossanova avait déjà fait la même constatation en parlant de la translation de 1281 [2]. Qu'était donc devenue cette insigne relique ; ce doigt qui avait tenu la plume avec laquelle le célèbre Docteur avait écrit tant de livres ? Le détenteur de ce joyau n'était autre que Raynald de Piperno et il est on ne peut plus vraisemblable qu'il l'avait acquis au moment même de la mort de son maître, quand il l'assista dans sa dernière maladie et présida aux soins de sa sépulture. En 1286, à l'occasion du chapitre provincial, tenu à Anagni, Raynald sentant peut-être sa fin prochaine et voulant, en tous cas, reconnaître les services de Hugues de Billom, qui avait pris quelques années avant la défense de Thomas d'Aquin, à Paris, où il était maître avant de devenir lecteur à la curie romaine, Raynald donna la relique à Hugues de Billom qui allait être, peu après, revêtu de la pourpre cardinalice [3].

Quand, en 1303, le maître général des Prêcheurs, Nicolas Boccassini, devint pape sous le nom de Benoît XI, une nouvelle alerte fut donnée à Fossanova et il semble bien qu'elle fut grave, si l'on en doit juger par les mesures prises par les religieux de ce monastère, Nous avons vu Barthélemy de Capoue intervenir auprès de Benoît XI, en 1301, pour lui parler des miracles de Thomas d'Aquin et la joie du pape en écoutant son récit [4]. Il n'est donc pas surprenant que quelques échos de cette démarche soit parvenue à Fossanova, où Barthélemy se rendait fréquemment par dévotion envers saint Thomas, ainsi que nous l'avons entendu le déclarer. D'ailleurs le fait seul que Benoît XI était l'ancien maître général des Frères Prêcheurs suffisait à éveiller de justes appréhensions. Ce fut alors que l'abbé du monastère, Pierre de Monte San Giovanni, procéda à une double mesure, sur laquelle on comprend qu'il ait gardé le silence dans sa déposition au procès de canonisation. D'autres témoignages nous sont parvenus qui comblent cette lacune.

---

dans un reliquaire d'argent : « Religiosis fratribus predicatoribus Salerni provisio pro solutione legati unc. 6. eis facti a q^m Joannino Marchisone de Salerno milite quia dicti religiosi de dicta pecunia volunt includere manum S. Thome, quam habent, in argento. Minieri-Riccio, *Studi storici fatti sopra* 84 *Registri Angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli, 1786, I, p. 61. Le texte est tiré de Reg. 1335 B. fol. 52.

1. Interrogatus [Thomas de Matthia] si dicta manus erat integra, dixit quod vidit eam cum pelle, carne, ossibus, neuris et unguibus integram, pollice tamen carentem. *Proces.*, N° 46 ad finem.

2. Excepta quod deficiebat modicum de puncto pollicis manus dexterae. *Proces.*, n° 52.

3. Uccelli, *Due documenti*, p. 14 du tiré à part. ; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. VII (1913), p. 56.

4. Supra, p. 12, n. 1.

Barthélemy de Capoue nous apprend qu'au temps de l'avènement d'Innocent V (1276) les moines de Fossanova craignant que le pape ne fît enlever les reliques de Thomas d'Aquin pour les placer dans un lieu plus honorable chez les Frères Prêcheurs, trois d'entre eux, pendant la nuit, exhumèrent le corps de Frère Thomas et lui amputèrent la tête. Ils la placèrent dans une cachette (in quodam loco secreto) dans l'angle d'une chapelle derrière le chœur. Barthélemy ajoute qu'il a vu plusieurs fois cette chapelle. Quant à la raison déterminante, il dit que les religieux étaient mus par cette considération que s'il perdaient le corps, la tête du moins resterait en leur possession [1].

Il paraît difficile de placer ce fait au temps d'Innocent V, c'est-à-dire en 1276, parce que l'abbé de Fossanova, nous apprend, dans sa déposition au procès de canonisation, que le corps de Thomas d'Aquin était dans son intégrité, en 1288, moins l'extrémité du pouce de la main droite. Or, il n'aurait pu faire une semblable déclaration, si la tête avait déjà été enlevée. Il est bien vrai que si les cisterciens ont eu le dessein de dissimuler le chef de saint Thomas l'abbé ne pouvait faire un pareil aveu ; si bien qu'il n'est pas absolument sûr que la tête n'ait pas été séparée du corps dès le temps d'Innocent V. En tout cas, si la chose n'eut pas lieu alors, c'est au temps de Benoît XI qu'il faut la rapporter, parce que c'est le seul moment critique antérieurement au procès de canonisation, où ce fait nous est révélé, et nous savons aussi, alors, que la tête du saint était vénérée, au moins depuis quelque temps, dans la sacristie du monastère.

C'est encore au pontificat de Benoît XI que se rapporte une autre opération subie par les restes de saint Thomas.

Raymond Hugues, l'historien de la translation des reliques à

---

1. Postea vero elapsis octo mensibus, vel circa [le témoin fait ici une confusion avec la durée pendant laquelle le corps dans fut la chapelle de S. Étienne] insonuit rumor quod Fr. Petrus de Tarentasia de Ordine Praedicatorum factus erat Papa, et volebat, quod corpus dicti Fr. Thomae transferretur in aliquem locum honorabiliorem Fratrum Praedicatorum : propter quod monachi dicti monasterii Fossae-Novae timentes perdere corpus praefati Fr. Thomae, restrinxerunt se ad tres : et quadam nocte exhumaverunt corpus dicti Fr. Thomae de loco ubi erat, et amputaverunt ei caput, et posuerunt illud in quodam loco secreto in angulo cuiusdam capellae, quae est post chorum, quam vidit idem testis pluries ; illa consideratione, quod si dictum corpus perderent, caput saltem remaneret. *Proces.* nº 80. On sait que les cisterciens prétendirent avoir découvert la tête de saint Thomas, en 1585, dans une cachette placée dans le mur, un peu au-dessus de l'ancien tombeau du saint. L'inscription sur plomb, aujourd'hui à Casamare, qui prétend authentiquer le chef est incontestablement frauduleuse ; mais la déposition de Barthélemy de Capoue pourrait paraître donner quelque consistance à l'existence du chef, dit aujourd'hui de Piperno. Douais, *Les reliques*, p. 19 sq.

Toulouse, en 1368, et témoin oculaire, nous dit, après avoir rappelé d'après la vie du saint[1], l'ablation de la tête, que les cisterciens auraient fait bouillir le corps pour en détacher les os, afin de pouvoir plus fréquemment et plus facilement les transporter et les dissimuler[2].

Ajoutons à cette préoccupation des cisterciens celle même de la famille d'Aquin et plus spécialement celle des comtes de Fondi, neveux du saint par sa sœur Théodora et patrons de l'abbaye voisine de Fossanova. D'après le témoignage de Tolémée de Lucques, antérieur à 1317, ils semblent bien avoir contribué à ces tentatives de dissimulation des reliques de leur illustre parent, en vue d'en éviter l'enlèvement et la translation en d'autres lieux[3].

On peut le voir suffisamment par ce que nous avons rapporté, un

---

1. Ce n'est ni la vie de Tocco, ni celle de Guidonis. La source historique est le procès de canonisation. Hugues possédait peut-être une vie écrite plus tard.

2. Creditur probabiliter et quasi firmiter tenetur a multis, quod dicti monachi corpus beati Thome bulliri fecerunt, et hoc propter tres rationes. — Prima est quia monachi multum timebant quod per Predicatores sepe dictum sacrum corpus ab ipsis eis invitis auferretur, et maxime tempore Benedicti papa XI qui fuerat Predicator, quare ut ipsum corpus sancti quod erat in specie humana permaximum a cujus celsa magnitudine dictus sanctus dum vivebat vocatus fuerat magnus bos Cicilie, possent frequencius et facilius de loco ad locum mutare et per consequens sic penes se perpetuo custodire, fecerunt dictum corpus bulliri et in parvo loco deinceps conservari. Douais, *Les reliques de saint Thomas d'Aquin*, p. 84. Les moines de Fossanova pratiquèrent pour le corps de saint Thomas l'usage du treizième siècle à l'égard des grands personnages dont on voulait transporter les restes. C'est ainsi que Guillaume de Nangis expose le cas de saint Louis, mort à Tunis : Clientes vero et aulici et ministri quibus hoc incumbebat officium, corpus regis membratim dividentes, aquae vinique admixtione tamdiu decoxerunt, quousque ossa pura et candida a carne, quasi sponte, evelli potuissent. *Historiens de la France*, t. XX, p. 467. Il semble bien que l'on ait fait bouillir aussi le corps de saint Thomas dans du vin. Raymond Hugues fait cette observation : Nunc ossa sacrosancti corporis beati Thomae sunt quasi rubei coloris et videntur vi ignis per ebullitionem vel aliam igneam alterationem omnimode violenter a carnibus separari. *Loc. cit.*, p. 84. Cette manière de traiter les corps au XIII[e] siècle était appelé *mos Teutonicus*. On en signale l'application dans la région où est Fossanova. Buoncompagno nous en fait la description dans son livre de formules : Teutonici eviscerant corpora excellentium virorum, qui moriuntur in provinciis alienis, et reliqua membra tam diu faciunt in caldariis decoqui, donec tota caro, nervi et cartillagines ab ossibus separentur, et postmodum eadem ossa in odorifero vino lota et aspersa pigmentis ad patriam suam deportant. E. Winkelmann, *Kaiser Friedrich II.*, Leipzig, t. II (1897), p. 194, n° 2.

3. Ibidem multis miraculis claruit, et multis indiciis Deus suam sanctitatem ostendit ; propter quam causam sui consanguinei cum sint potentiores de Campania, non permiserunt corpus inde transferri ; immo cum audissent, quod Fratres sui Ordinis hoc attentabant, corpus ipsius occultaverunt, cum tamen prius sepultum fuisset valde honorifice in Presbyterio Altaris majoris Monasterii supradicti. *Hist. Eccl.*, col. 1169. Plus tard le comte de Fondi enleva même par la ruse le corps de l'abbaye et le garda dans son château jusqu'à la translation des reliques à Toulouse. Douais, *Les reliques*, p. 85.



véritable culte fut rendu aux restes mortels de Thomas d'Aquin dès la disparition du Maître. Des miracles s'accomplirent par l'intercession du vénérable Docteur et il compta de fervents dévots. L'introduction de la cause en vue de la canonisation n'avait donc rien d'insolite, ni d'inattendu, surtout dans l'Ordre des Prêcheurs et le pays d'origine du saint.



Les démarches diverses qui devaient aboutir à la canonisation de Thomas d'Aquin, le 18 juillet 1323, durèrent près de six années. Jean XXII, qui désirait ardemment placer le grand Docteur sur les autels, était pleinement conscient de la gravité de cette mesure, ainsi qu'il s'en expliquait dans ses lettres du 13 décembre 1318 [1], et il évita de donner à sa conduite toute apparence d'impatience ou de hâte [2].

La suite des faits que nous avons à relater, se déroule en quatre étapes successives : l'initiative de la province dominicaine du royaume de Sicile [1317-1318] ; l'introduction de la cause et la première enquête à Naples [1318-1319] ; l'enquête supplémentaire, à Fossanova [1321]; enfin l'acte de la canonisation [1323].

Ainsi que nous l'apprend Guillaume de Tocco, dans sa vie de saint Thomas, ce fut Robert de San Valentino, vicaire du maître général de l'Ordre pour la province de Sicile, qui, de concert avec les définiteurs du chapitre provincial tenu à Gaète, désigna deux religieux pour faire une enquête sur les miracles opérés par frère Thomas d'Aquin, les chargeant de les mettre par écrit, afin de les présenter sans hésitation au pape Jean XXII [3]. Le maître général de l'Ordre était alors Béranger de Landore, nommé à l'archevêché de Compostelle, le 15 juillet 1317. Ce fut sous le gouvernement de son successeur, Hervé de Nédélec, le célèbre théologien défenseur des doctrines de saint Thomas, qu'allait se poursuivre l'affaire de la canonisation [4]. Nous ne connaissons pas la date exacte du chapitre de

1. Romana Ecclesia, praesertim in tanto fidei negotio, ubi videlicet de re tam ardua quaeritur, cum magna consuevit maturitate procedere. *Acta Sanct.*, l. c. p. 687 A.

2. Nous le verrons encore insister sur ce point dans la bulle de canonisation.

3. Ad gloriam etiam dicti Sancti scribenda sunt miracula quae in prosecutione Canonizationis eius divinitus contingerunt fratribus quibus commissa fuit inquisitio de miraculis a Deo meritis eius factis per Fr. Robertum de S. Valentino, tunc Vicarium Magistri Ordinis et diffinitores capituli provincialis in conventu Gaetano, ut inventa miracula scribi facerent, et ipsa Sanctissimo Patri Domino Ioanni Papae XXII sine aliqua haesitatione proponerent. *Vita*, n° 80.

4. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, t. II

Gaète, mais il est probable qu'il se tint pendant le mois de septembre, conformément à une tradition ancienne assez fréquente. En tout cas, nous trouvons Guillaume de Tocco travaillant à sa mission d'enquêteur dès le mois de novembre 1317, ainsi qu'il sera dit bientôt.

Guillaume de Tocco ne nous donne pas le nom des religieux désignés par le chapitre de Gaète, bien qu'il fût lui-même le principal préposé à l'enquête. Il est guidé en cela par un sentiment de modestie qui l'empêche de se nommer dans sa vie de saint Thomas, lors même qu'il est en cause. Mais Bernard Guidonis qui se trouvait à Avignon quand les enquêteurs y apportèrent les résultats de leur entreprise, les désigne nommément dans sa vie de saint Thomas, en rappelant un miracle rapporté par Tocco : c'était Guillaume de Tocco, prieur du couvent de Bénévent et son compagnon frère Robert lecteur, quand ils vinrent par mer pour apporter à Avignon, les inventaires faits touchant les miracles de saint Thomas, dont on traitait alors la canonisation [1]. Au reste, cette information est confirmée par les actes du procès et la suite de ce que nous avons à dire.

Le provincial de la province de Sicile ayant été élu, sans doute au chapitre même de Gaète, il confirma la commission donnée à Tocco ainsi que ce dernier nous l'apprend lui-même [2].

L'enquêteur se mit aussitôt à l'œuvre. Nous l'avons déjà vu, une vingtaine d'années plus tôt, recevoir les communications de Barthélemy de Capoue touchant les miracles de Thomas d'Aquin. Il n'était pas pris au dépourvu dans sa tâche. En portant son dévolu sur le prieur de Bénévent, l'ordre avait choisi un des peu nombreux survivants qui avaient personnellement connu Thomas d'Aquin et qui, appartenant à une grande famille napolitaine [3], jouirait du crédit nécessaire pour traiter avec la reine de Naples, les familles aristocratiques et les hautes collectivités qu'il aurait à fréquenter au cours de son enquête. Rien n'indique que Tocco ait été, à proprement

(1905), p. 524 sq. ; B. Hauréau, *Hervé Nédélec*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV (1915), p. 308-351, 632 ; E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa Doctrinae D. Thomae des Herveus Natalis*, Münster i. W. 1912 (*Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, XI, 3-4).

1. Cum Fr. Gulielmus de Tocho Ordinis Praedicatorum, Prior Conventus Beneventani, cum socio suo Fratre Roberto Lectore, veniret per mare ad Romanam curiam apud Avenionem, inventariis factis de miraculis S. Thomae, de cuius canonizatione tunc temporis tractabatur. *Vita*, nº 99 (Acta SS.)

2. Cum dictus deponens... inquireret miracula, quae Deus meritis dicti F. Thomae de Aquino fecerat... de mandato Provincialis regni Siciliae, qui hoc mandaverat ad intimandum Summo Pontifici. *Proces.*, nº 62.

3. Je n'ai pu consulter Franciscus de Petris, *Historia genealogica Toccorum*, Neapoli, 1654.

parler, l'étudiant de saint Thomas d'Aquin. Dans sa déposition au procès Guillaume se limite à nous dire qu'il a vu, et entendu prêcher et enseigner le saint pendant son séjour à Naples [1272-1274]. Il a été témoin de la composition d'un de ses commentaires sur Aristote[1] ; cela ne va pas plus loin. Parlant, par contre, de son confrère Tolomée de Lucques, qui se trouvait alors à Naples, il a soin de nous dire qu'il était un étudiant de saint Thomas[2], ce qu'il n'aurait pas omis pour lui-même s'il avait été dans le même cas. C'est peut-être comme hôte de passage, que Guillaume s'est trouvé au couvent de Naples à la fin de la vie du saint, à moins qu'il n'y fût assigné comme simple religieux. Il a, en tout cas, assisté pendant son séjour aux leçons du maître, ainsi qu'y étaient tenus tous les habitants dans une maison de Prêcheurs. Tocco avait donc dépassé vraisemblablement alors l'âge d'un étudiant proprement dit et devait avoir un peu plus de trente ans. En toute hypothèse, il était déjà un vieillard au temps où il fut nommé commissaire pour l'enquête de la canonisation. Les actes du procès le qualifient, le 4 août 1318, lors de sa déposition, d'*antiquus religiosus*[3]. Il se donne lui-même comme vieillard et harrassé de fatigue par le double voyage qu'il a dû faire à Avignon et cela dans une apostrophe touchante qu'il adresse à saint Thomas[4]. Enfin, nous le verrons succomber, sinon mourir, à la tâche qu'il avait acceptée et qu'il ne put soutenir lui-même jusqu'à la fin.

Malgré son âge avancé, Guillaume de Tocco conduisit avec ardeur une mission qui lui était chère. Nous n'avons pas le moyen de le suivre dans ses nombreuses démarches. Il nous reste cependant diverses indications dans sa déposition au procès qui nous permettent de présumer l'étendue de son activité.

Dans son enquête il était naturel que le prieur de Bénévent s'adressât particulièrement à la famille de saint Thomas, pour obtenir des informations pour la vie du saint qu'il voulait présenter au pape en même temps que les attestations des miracles. Dès le mois de novembre 1317, Guillaume de Tocco est dans les Abruzzes, chez Thomas de San Sévérino, comte de Marsico[5]. Thomas était fils de Roger

1. Dixit quod vidit eum scribentem super librum de Generatione et corruptione... et audivit eum praedicantem et legentem. *Proces.*, nº 58.

2. Qui fuit studens Fr. Thomae. *Proces.*, nº 60.

3. *Proces.*, nº 58.

4. O diffusa sancti pietas, et usque ad indignum quasi nullius meriti discipulum benignitas inclita Doctoris, qui *senem* in vita sustinuit, et inter afflictiones innumeras Capsum, in tantis laboribus iterati itineris sustentavit, ut speremus ipsum suis devotis in spiritualibus ampliora juvamenta tribuere, quos temporalibus quotidie non desinit adjuvare. *Vita*, nº 29.

5. *Proces.*, nº 60.

de San Sévérino et de Théodora d'Aquin, la plus jeune sœur de notre saint [1]. Le comte de Marsico était extrêmement affectionné à l'Ordre des Prêcheurs. Un célèbre prédicateur dominicain, Jérôme Girolami, le recevant au couvent de Florence, bien antérieurement au temps où nous sommes, traçait de lui ce curieux éloge devant la communauté rassemblée : « Mes très chers frères, vous dire combien le seigneur Thomas, comte de Marsico, nous a aimés et nous aime, est chose à peu près impossible : sa bourse est la bourse des frères, son cœur est notre cœur ; bien plus, tout ce qui est à lui est aussi à nous ; sans compter qu'il est le neveu selon la chair de celui qui est la lumière de nos yeux et la couronne de notre tête, frère Thomas d'Aquin. [2] » Le comte de Marsico, qui devait mourir en 1358, après avoir rempli la haute charge de connétable sous le règne de Jeanne Ire, reine de Naples [3], dut s'intéresser exceptionnellement à la mission de Guillaume de Tocco. Ce fut lui, on n'en saurait douter, qui convoqua chez lui, sa cousine germaine, celle qui à raison de son grand âge était comme la mémoire de la famille. Dame Catherine, en dialecte Gaitegrima, était fille de Guillaume, le frère aîné de Roger de Sansévérino et de Marie d'Aquin, sœur de saint Thomas. Elle avait été mariée en 1269 au seigneur François Roger de Morra et pouvait avoir, lors de l'enquête de Tocco, quelque soixante dix ans passés [4]. Guillaume de Tocco, qu'on trouve à Salerne en compagnie de Thomas d'Aversa, au mois de décembre [5], revint à Marsico au mois de février. C'est alors qu'il rencontra Catherine de Mora et entendit de sa bouche des récits intéressants concernant Thomas d'Aquin. Catherine tenait ses informations de la mère même du saint, Théodora, qui était sa propre grand'mère. C'est par cette source que Tocco a reçu l'historique de l'arrestation et de l'internement de saint Thomas, après son entrée dans l'Ordre des Prêcheurs [6].

1. F. Scandone, *D'Aquino di Capua*, Napoli, 1905 sq., tav. IX (Litta, *Famiglie celebri italiane*).

2. Carissimi fratres, quantum dominus Thomas comes Marsici dilexerit et diligat nos, non possem vobis ad plenum exprimere : bursa sua est bursa fratrum, cor suum est cor fratrum, immo omnia sua nostra sunt ; preter id quod nepos carnalis fuit luminis oculorum nostrorum, corone capitis nostri, fratris Thome de Aquino. *Scritti vari di filologia* (A Ernesto Monaci), Roma, 1901, p 480.

3. Voy. la description de sa tombe et son épitaphe : E Bertaux, *Le mausolée de l'Empereur Henri VII à Pise*, dans *Mélanges Paul Fabre*, Paris, 1902, p 374.

4. Scandone, *D'Aquino di Capua*, tav. IX.

5. Uccelli, *Due documenti inediti*, p. 21.

6. Cum dictus deponens esset in Marsico cum dicto Domino Comite Marsici, et inquireret miracula, quae Deus meritis dicti F. Thomae de Aquino fecerat tam in vita quam post mortem,... Domina Catharina, neptis dicti Fr. Thomae, mater Domini Rogeri de Mara (= Morra), Domina antiqua et admodum devota, coram ipso deponente, Iudice et Notario publico, et testibus iuratis ad sancta Dei Evan-

Tocco quitta Marsico pendant le mois de février. Nous le retrouvons alors à Piperno, ainsi que pendant le mois de mars, où il continue son enquête [1]. Cette localité, proche de Fossanova, semble avoir été particulièrement favorisée par les miracles de saint Thomas.

C'est à l'occasion de sa seconde visite à Marsico, lors de sa rencontre avec Catherine de Morra, que Guillaume de Tocco nous signale la manière dont il procédait dans son enquête sur les miracles opérés par l'intercession de saint Thomas. Nous avons vu le chapitre provincial de Gaète charger Tocco, en le nommant enquêteur, de mettre par écrit les miracles qu'il recueillerait dans ses recherches, afin de les présenter à Jean XXII [2]. C'est bien ainsi que procéda le commissaire. Non seulement il faisait écrire les récits qui lui étaient faits, mais il se servait à cette fin de notaires publics et de témoins assermentés et il constituait ainsi des instruments juridiques : *coram ipso deponente, Iudice et Notario publico, et testibus iuratis ad sancta Dei Evangelia* [3]. C'est ce que Bernard Guidonis appelle les inventaires des miracles [4], et nous verrons Tocco les remettre à la curie romaine pour être soumis à un examen officiel.

A côté de cette collection de dépositions notariées, Tocco dut se procurer, auprès des personnalités et des collectivités les plus qualifiées du royaume, des lettres, ou pétitions, adressées au Souverain Pontife, par lesquelles le Pape était supplié de poursuivre la canonisation de Thomas d'Aquin. Nous sommes informés de l'existence de cette documentation par Jean XXII lui même, dans les lettres par lesquelles il instituera, le 13 septembre 1318, les commissaires apostoliques pour ouvrir le procès. Il nomme Marie, reine de Sicile, femme du défunt roi Charles II, ses fils le prince de Tarente et le comte Jean de Gravina et de nombreux comtes et barons du royaume ; enfin la commune et l'université de Naples [5]. Il ne paraît pas douteux que parmi les personnalités de l'aristocratie qui écrivirent

---

gelia, dixit se audivisse a Domina Theodora, matris Fr. Thomae prædicti... *Proces.* nº 62.

1. *Proces.*, nº 64 ad finem et 65.
2. Supra, p. 19, n. 3.
3. *Proces.*, nº 62.
4. *Vita*, nº 99 ; supra, p. 20, n. 1.
5. Ex parte carissimae in Christo filiae nostrae Mariae Reginae Siciliae, clarae memoriae Caroli secundi Regis Siciliae relictae, et dilectorum filiorum, nobilium virorum, Principis Tarentini, ac Ioannis Comitis Gravinensis, ac aliorum plurimum Comitum ac Baronum regni praedicti, Communis quoque ac Universitatis Magistrorum et Scholarum Neapolitanensium, coram nobis, et Fratribus nostris propositum extitit et per eorum litteras nuntiatum, quod recolendae memoriae Fr. Thomae de Aquino, etc. *Proces.*, nº 3.

ou souscrivirent des pétitions, durent figurer des membres de la famille d'Aquin. Ces lettres, de même que le dossier des miracles constitué par Guillaume de Tocco, ne nous ont malheureusement pas été conservées.

Concurremment à son enquête, Tocco prépara une vie de saint Thomas pour la présenter à Jean XXII. On ne pouvait, en effet, soumettre convenablement à l'examen de la curie les actes constatant les miracles sans fournir un récit de la vie de Thomas d'Aquin et de ses vertus, conformément à ce que Tocco savait de science personnelle, ou avait appris au cours de son enquête.

Ce n'est pas le lieu de discuter ici la valeur de l'œuvre historique de Tocco, ni les divers problèmes de détail qu'elle soulève. Nous n'en parlons qu'en tant qu'elle vient s'insérer dans la suite des faits relatifs à la canonisation. Qu'il suffise de dire que les récits que Tocco a insérés dans son œuvre ne vont pas au-delà des données relatives à son arrivée à Avignon et à celle des notaires qui y portèrent les actes du procès de Naples, ce qui nous reporte, comme on le verra, aux premiers mois de 1320. C'est donc vers ce temps ou peu après, que la rédaction de la légende de Tocco a été close.

D'autre part, il est visible que la biographie de Thomas d'Aquin a reçu des additions et il n'est pas très difficile de reconnaître la partie primitive et ce qui y a été ajouté. Dans la partie historique, Guillaume ne qualifie jamais Thomas du titre de saint. Cela se comprend sans peine puisque l'autorité pontificale n'avait pris encore aucune mesure relativement à la cause et que Tocco n'avait pas le droit de rien préjuger. Par contre, dans les récits de miracles et dans quelques chapitres dont on peut établir qu'ils sont une rédaction après coup, Tocco qualifie couramment Thomas du titre de saint. Il s'est donc passé entre la rédaction des deux éléments un événement qui a permis à Tocco de changer sa clause de style, et cela s'est produit entre les débuts de la rédaction et le cours de l'année de 1320. Or, on ne peut assigner d'autre cause à ce procédé que le fait de l'introduction officielle de la cause par les lettres pontificales du 13 septembre 1318. C'est depuis ce moment jusqu'au retour de Tocco à Avignon, pendant le commencement du carême de 1320, qu'est écrite la rédaction où Thomas est appelé saint. On ne pourrait pas dire, en effet, que ce changement de style est dû au premier procès de Naples, parce que, en 1320, l'enquête qui devait aboutir à la canonisation n'était pas close ; elle devait être en effet reprise à Fossanova l'année d'après.

La première rédaction de la légende de Tocco fut donc écrite pour être présentée à la curie avec les autres documents recueillis par

l'enquêteur : elle en était le complément. La vie fut soumise à la commission cardinalice et reçut l'approbation pontificale au titre de canonisation, ainsi que nous l'apprend Tocco lui-même dans un de ses chapitres additionnels, consacré à parler de l'œuvre qu'il a composée [1]. Tocco nous apprend même quel était à ce moment le contenu de la vie écrite par lui et il ne nomme pas les miracles : quae [historia] ejus [sancti Thomae] contineret *originale principium* ; *vitae processum, disciplinae scholasticae studium et obitum in fine beatum* [2]. C'est bien là en effet ce qui reste de la vie écrite par Tocco quand on en a retiré les éléments où Thomas d'Aquin est qualifié du titre de saint.

La mission d'enquêteur avait donc conduit Guillaume de Tocco à se pourvoir d'une triple catégorie de documents aux fins d'introduction de la cause de Thomas d'Aquin près la curie romaine : des constats de miracles notariés, des pétitions ou suppliques des hautes autorités du royaume et un récit historique de la vie.

Munis de ces précieux instruments Tocco et son compagnon, le lecteur frère Robert, prirent la mer à Naples pour se rendre à Avignon. On était, selon toutes les apparences, au mois de juillet 1318 [3]. En cours de route, une tempête mit la vie des passagers en grave danger ; mais la protection de saint Thomas s'étendit sur nos voyageurs [4]. En action de grâces sans doute, et pour satisfaire leur dévotion, Guillaume et Robert passèrent par Saint-Maximin, où le roi de Sicile Charles II, avait établi magnifiquement les Frères Prêcheurs, près des reliques de sainte Marie Madeleine [5]. De là ils gagnèrent Avignon.



Guillaume de Tocco a rédigé lui-même, dans un chapitre de sa légende, le récit de sa démarche à la curie. Le récit est sobre mais précis [6]. Il se complète d'ailleurs par les lettres apostoliques du 13 septembre [7].

1. Dominus noster Summus Pontifex, dum ipsam (vitam et doctrinam)... per sanctam potestatem apostolicam canonizationis titulo approbavit. *Vita*, n° 50.

2. *Loc. cit.*

3. Parlant de son séjour à Avignon, Guillaume dit : eodem tempore et mense (augusti) quo fuit in Curia Romana. *Proces.*, n° 60. Il avait donc quitté Naples, au plus tard, au mois de juillet.

4. Tocco, *Vita*, n° 80 ; *Guidonis*, *Vita*, II, n° 99 *(Acta Sanct.)*

5. Tocco, *Vita*, n° 53 ; Albanès, *Histoire du couvent royal de Saint Maximin*, Marseille, 1880.

6. *Vita*, n° 81.

7. *Proces.*, n° 3.

Admis en présence de Jean XXII, Guillaume de Tocco et son compagnon exposèrent la cause de leur venue près de sa Sainteté et lui présentèrent les lettres des grands du royaume de Sicile par lesquelles ils suppliaient qu'une enquête fut ordonnée par l'autorité apostolique pour rechercher les miracles opérés par les mérites de Thomas d'Aquin. Le Souverain Pontife, inspiré par l'Esprit Saint, fit cette réponse : « Nous croyons que frère Thomas est en possession de la gloire céleste, parce que sa vie fut sainte et sa doctrine ne put exister sans miracle [1]. » Puis s'adressant à Guillaume de Tocco, qui avait présenté la requête, le pape lui dit : « Nous t'assignons le premier consistoire qui sera tenu pour que tu proposes ta demande devant nous et nos frères les cardinaux. »

Dans ses lettres du 13 septembre Jean XXII nous donne le contenu des suppliques des grands du royaume présentées par Tocco. On y déclarait que frère Thomas d'Aquin avait brillé par la sainteté pendant sa vie et par ses miracles avant et après sa mort ; on demandait au pape d'ordonner une enquête afin que la vérité étant établie, frère Thomas fût inscrit au catalogue des saints dans l'Église universelle [2].

Les trois cardinaux dominicains résidant à la curie ayant appris la réponse donnée par Jean XXII à Guillaume de Tocco, y reconnurent l'action de l'Esprit Saint. Il s'agit de Nicolas de Prato, doyen du Sacré Collège, de Guillaume Pierre de Godin, ancien maître du sacré Palais et de Nicolas de Fréauville, jadis confesseur du roi de France [3].

Le consistoire eut lieu trois jours après la réponse du pape à Guillaume de Tocco. Celui-ci présenta de nouveau sa pétition au Souverain Pontife et se retira. Jean XXII, s'adressant au Sacré Collège, lui dit : « Frères, nous estimons que ce serait une grande gloire pour l'Église et pour nous si nous pouvions inscrire frère Thomas au catalogue des saints... Il a, à lui seul, plus illuminé l'Église que tous les autres docteurs et l'on profite plus en une année avec ses livres, qu'en toute une vie avec la doctrine des autres [4]. »

1. Nos credimus quod Fr. Thomas est gloriosus in caelo : quia vita sua fuit sancta, et doctrina eius non potuit esse sine miraculo. *Vita*, l. c.

2. Dum viveret, odore sanctitatis emicuit, conservatione resplenduit, et multis magnis tam ante, quam post suum obitum miraculis coruscavit. *Proces.*, l. c.

3. Mortier A. *Histoire des Maîtres Généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, t. II (1905), p. 565.

4. Fratres, nos reputabimus ad magnam gloriam et nostrae Ecclesiae, si istum sanctum possumus catalogo Sanctorum asscribere, dummodo aliqua miracula possint de eo inveniri : quia ipse plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii Doc-

Le pape nomma alors une commission de trois cardinaux dont aucun n'appartenait à l'ordre des Prêcheurs et il les chargea d'examiner la vie et les miracles de frère Thomas, c'est-à-dire la vie et les actes notariés apportés par Tocco. L'examen ayant été favorable, la commission transmit les résultats à Jean XXII. Le pape donna alors ses lettres du 13 septembre par lesquelles il désigne trois enquêteurs d'office pour procéder au procès de canonisation. Les trois délégués pontificaux, auxquels les lettres du pape étaient adressées, étaient Humbert, archevêque de Naples, Ange, évêque de Viterbe, et Pandolphe des Savelli, notaire apostolique. Aucun de ces personnages, semble-t-il, n'était présent à la curie. Les lettres furent remises à Guillaume de Tocco. Nous verrons celui-ci les présenter, à Naples, aux intéressés, le 21 juillet 1319[1].

Pendant son séjour à Avignon Guillaume de Tocco fut en rapport avec deux personnalités que nous devons nommer ici, parce qu'elles s'intéressaient plus spécialement à ses démarches et que leurs noms sont mêlés à l'histoire de la canonisation de Thomas d'Aquin.

Nous avons déjà dit[2] comment Tolémée de Lucques introduisit dans son *Histoire ecclésiastique* une importante notice de son ancien maître. Nous savons par Tocco lui-même qu'il a fréquenté à Avignon le Frère Prêcheur lucquois et il rapporte, d'après ce dernier, le récit d'un miracle dont il avait été témoin et qu'il a inséré dans son Histoire[3].

Mais nous devons surtout nommer Bernard Guidonis, qui résidait à la curie pontificale comme procureur général de l'Ordre[4], quand Tocco vint à Avignon au mois d'août de 1318. Par ses fonctions, Guidonis était l'intermédiaire officiel entre l'Ordre et le Souverain Pontife pour l'expédition des affaires traitées à la curie. Il n'est donc pas étonnant que Bernard, qui était un historien de profession,

---

tores, in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto temvitae suae. *Vita*, l. c.

1. *Proces.*, n° 2 et 3.

2. Supra, p. 6.

3. Hoc praedictus deponens [Tocco] dixit se frequenter audivisse... a Fr. Tolomeo, Episcopo Torcellanensi, qui est in Curia cum Domino Sabinensi, qui fuit studens Fr. Thomae, et multa de ejus sanctitate scripsit. Interrogatus de tempore, quo praedicta audivit, dixit, quod audivit praedicta a dicto Fr. Tholomeo de mense Augusti proxime praeteriti anni primae Indictionis, quo ipse testis fuit in Curia Romana... Item dixit pradictus deponens, quod audivit a dicto Fr. Tholomeo quod, cum socius dicti Fr. Thomae supra dictus Fr Riccardus [lisez : Raynaldus] infirmaretur febre continua, dictus Fr. Thomas reliquias S. Agnetis, quas ad collum pro devotione gestabat, posuit super pectus infirmi, orans pro ipso B. Agnetem. Interrogatus de tempore, dixit, quod audivit eodem tempore et mense, quo fuit in Curia Romana. *Proces.*, n° 60. — *Historia Ecclesiastica*, l. c., col. 1170.

4. Supra, p. 10, n. 1.



ait songé à rédiger lui-même une biographie du grand docteur dont on poursuivait la canonisation. Il avait d'ailleurs entrepris la composition de son *Sanctorale* et prévoyait l'insertion de la vie du nouveau saint dans un jour assez prochain. Guidonis prit donc la vie de Tocco telle qu'elle avait été présentée à la commission cardinalice, et lui donna un vêtement de sa façon, c'est-à-dire plus simple et plus court. Dans cette rédaction Guidonis ne va pas au-delà des informations historiques de son modèle.

Le procureur de l'Ordre, qui était très actif comme historien, a dû se mettre à son ouvrage aussitôt après avoir pris possession de la légende de Tocco et l'a exécuté dès la fin de 1318 et au commencement de 1319. La chose était d'autant plus facile qu'elle ne demandait aucune recherche personnelle et se limitait à un simple travail de rédaction dans lequel on retrouve d'ailleurs une grande partie de celui de Tocco.

Que le premier travail biographique de Tocco et de Guidonis se limitât à la seule partie historique de leur légende, c'est ce qu'il est aisé de déduire de leur commune déclaration. Ils opposent cette partie de leur travail aux additions de miracles qui y furent ajoutées ultérieurement. Tocco, nous l'avons déjà dit, définit ainsi son travail primitif : quae [historia] ejus [Thomae] contineret *originale principium, vitae processum, disciplinae scolasticae studium et obitum in fine beatum* [1], Guidonis de son côté, s'exprime de même en d'autres mots : [libellus] quem prius scripseramus *de ortu, vita et obitu ejusdem* [2].

Après avoir obtenu les lettres du 13 septembre, Guillaume de Tocco ne dut pas tarder à quitter Avignon pour rentrer en Italie et poursuivre l'affaire du procès canonique. Il passa vraisemblablement par Viterbe pour s'entendre avec l'évêque, qui était un des enquêteurs nommés par Jean XXII. En tout cas, nous le rencontrons de passage à Anagni à la fin de décembre de cette même année 1319 [3].

La première préoccupation de Tocco fut de rallier les trois commissaires et la chose, on va le voir, n'alla pas sans difficulté.

L'un d'eux, le notaire pontifical Pandolphe des Savelli, ne put se rendre à Naples, pour une cause qui nous est inconnue [4] ; mais

1. *Vita*, 50.

2. Endres, l. c., p. 547 ; Delisle, p. 296. Nous n'entendons pas traiter ici de la vie de Guidonis, si ce n'est pour marquer sa place dans la suite des faits relatifs à la canonisation.

3. *Proces.*, nº 61.

4. Tocco, *Vita*, nº 82.

qui ne peut guère être qu'une raison de maladie. Nous le verrons, en effet, participer au procès de 1321. L'évêque de Viterbe, dont Pandolphe était le notaire [1], tarda lui aussi à arriver [2]. Cependant, comme d'après les lettres pontificales deux des commissaires pouvaient procéder à l'enquête, à défaut de l'un des trois, le procès put commencer bien qu'avec un notable retard.

Jean XXII avait laissé à ses délégués la faculté de choisir le lieu, ou les lieux, qu'ils jugeraient opportuns pour recevoir les dépositions des témoins. Il semblait toutefois indiqué que l'on commençât par l'abbaye de Fossanova, où reposaient les restes de Thomas d'Aquin et où s'étaient opérés les plus nombreux miracles, ainsi que dans les environs, spécialement à Piperno. C'est dans ces vues que Guillaume de Tocco se rendit à Fossanova en attendant l'arrivée de l'évêque de Viterbe, afin de préparer l'ouverture du procès. Tocco resta quatre mois à l'abbaye [3]. Il s'y rendit dans la semaine de Pâques, la fête tombant le 8 avril de cette année, et en repartit le 15 juillet [4]. Pendant ce temps il visita les reliques du saint et recueillit dans l'abbaye et les pays voisins les récits de miracles accomplis par son intercession.

Tocco avait espéré que les deux commissaires, l'archevêque de Naples et l'évêque de Viterbe, pourraient se rendre à Fossanova pour y commencer leur enquête et recevoir les dépositions des témoins qui avaient connu Thomas d'Aquin, ou avaient été favorisés de ses miracles. Les cisterciens survivants qui avaient assisté à la mort du saint Docteur, étaient des vieillards âgés dont plusieurs ne pouvaient entreprendre un voyage [5]. Malheureusement l'archevêque de Naples, Humbert, était lui-même dans l'impossibilité de se déplacer, car il était infirme [6]. Il était atteint depuis longtemps par une tumeur ulcéreuse à la jambe et il était alité aux approches de l'ouverture du procès. Une grâce obtenue par l'intercession du saint le guérit et il put conduire à Naples l'affaire que le Saint-Siège lui avait confiée [7].

1. *L. c.*, nº 81.

2. *L. c.*, nº 82.

3. Expectans ipsum [episcopum] in dicto monasterio per menses quatuor. *Proces.*, nº 82.

4. Tocco parlant de la durée de son séjour à Fossanova écrit : hoc anno praesenti secundae Indictionis, in Octava Paschae, et deinde usque ad diem XV mensis Julii, quo inde recessit. *Proces.*, nº 65 ad finem. Voy. aussi le nº 63.

5. Tocco, nº 82.

6. Dictus Dominus Archiepiscopus infirmitate detentus ad loca alia extra Neapolim non poterat se conferre. *Proces.*, nº 5.

7. Tocco, nº 82 et 121.

Ce contre temps fut cause que plusieurs miracles dont Tocco avait eu connaissance pendant son séjour à Fossanova ne purent être présentés aux enquêteurs, les témoins infirmes ou trop âgés ne pouvant se rendre à Naples et cet état de choses contribua à procurer la seconde enquête, celle de 1321, tenue à Fossanova. En attendant, Tocco utilisa plusieurs des informations par lui recueillies et les ajouta à sa vie du saint, bien qu'elles ne dussent pas paraître au premier procès [1].

L'enquête de Naples eut lieu dans le palais archiépiscopal et dura du 21 juillet au 13 septembre 1319. En l'absence du notaire apostolique Pandolphe, les deux évêques enquêteurs désignèrent deux notaires publics, Pierre Giovanni de Rocca-Tarani et François de Laureto, chargés de rédiger le procès [2].

Le samedi 21 juillet, Guillaume de Tocco comparut devant les deux commissaires, entourés de nombreux témoins et présenta les lettres pontificales. Il les exhorta à procéder avec sollicitude et attention à la mission qui leur était confiée. Les délégués reçurent avec respect les lettres qui leur étaient destinées et en firent donner lecture. Ils prescrivirent aux notaires d'en faire la transcription fidèle et de les enregistrer ainsi que tout le procès.

Le 23 juillet le premier des notaires donna lecture devant les enquêteurs de la formule dressée par la curie romaine sur la manière de conduire le procès et d'entendre les témoins. En conséquence les deux évêques convoquèrent par lettres, ou par les soins d'un envoyé assermenté, le prêtre Léonard de Naples, les diverses personnes qui devaient être interrogées. Elles devaient prêter serment de dire la vérité et devaient être entendues en secret, conformément aux instructions apostoliques [3].

Observons que les dépositions des témoins étant secrètes, Guillaume de Tocco ne put utiliser les actes du procès pour compléter sa légende. Toutefois, comme il avait fréquenté plusieurs des témoins et les avait interrogés pendant ses enquêtes, il n'est pas étonnant que l'on trouve diverses données communes aux dépositions du procès et aux additions faites à la légende ; mais le fait que l'on ren-

1. Praedictus frater [Tocco] ne derogaretur in aliquo divinae gloriae, qui se mirabilem in Sanctis ostendit, et sancti Doctoris famae, si miracula oblivioni essent tradita, quae ad notitiam divinae gloriae sunt patrata, infra illud tempus, quo praedictus Dominus Episcopus ad veniendum se paravit, expectans ipsum in dicto monasterio per menses quatuor, omnia mirabilia, quae invenire potuit, relegit : quorum aliqua infra illud tempus eo praesente sunt facta, et quaedam alia de propinquo collecta, *quae inferius sunt notata*. *Vita*, n° 82.

2. *Proces.*, n° 1.

3. *Proces.*, n° 45.

contre, une fois ou l'autre, quelque divergence de détail dans les deux documents, témoigne que Tocco n'a pas connu le texte du procès avant de compléter sa vie, telle qu'elle nous est parvenue [1].

L'audition des témoins dura du 23 juillet au 13 septembre. Quarante-deux personnes comparurent. Seize étaient des religieux cisterciens du monastère de Fossanova; onze appartenaient à l'Ordre des Prêcheurs ; douze étaient des laïcs et trois des clercs séculiers. De ces nombreux témoins douze avaient connu personnellement Thomas d'Aquin : cinq cisterciens, cinq Prêcheurs et deux laïcs.

Parmi les dépositions deux furent particulièrement importantes : celle de Tocco, le 4 août, et celle de Barthélemy de Capoue, logothéte et pronotaire du royaume, quatre jours après [2].

Les actes du procès, signés et paraphés par les notaires, reçurent les sceaux des deux délégués pontificaux, l'archevêque de Naples et l'évêque de Viterbe. Ces derniers désignèrent deux de leurs subordonnés pour porter à Jean XXII les actes de l'enquête. C'était Mathieu de Viterbe, chapelain de l'archevêque de Naples et Pierre de Viterbe, chanoine et délégué de l'évêque de cette ville [3]. Le premier des deux mandataires tomba gravement malade, ce qui retarda le départ pour la curie ; mais Mathieu fut guéri par l'intercession de saint Thomas et il put exécuter sa mission [4].

Les deux envoyés prirent la route de terre pour se rendre à Avignon. Leur voyage, accompli au cœur de l'hiver, ne pouvait être que laborieux, surtout à la traversée des Alpes. Ils faillirent périr aux approches du lac de Lausanne, c'est-à-dire du lac Léman. Là encore l'intercession de saint Thomas se fit sentir [5] et il en fut encore ainsi après leur arrivée à Avignon. C'est aux approches du carême de 1320, c'est-à-dire au mois de février, que les envoyés parvinrent à la curie pontificale [6].

De son côté Guillaume de Tocco s'était mis en route et, comme la première fois, il avait pris la mer pour se rendre à Avignon. Il nous a conservé le récit d'une vision de saint Thomas, qui lui apparut en songe pendant la traversée. Tocco ayant interrogé le saint sur la vie qu'il avait écrite, Thomas rectifia une erreur qu'il y avait

1. Comparez, par exemple, le n° 55 de Tocco avec la déposition de Iean Coppa de Naples, dans Uccelli, *l. c.*, p. 11-12.

2. *Proces.*, n[os] 58-65, 76-84 jusqu'aux mots : quem dixerat ipse Dei electus. La suite dans Uccelli, l. c., p. 6-11.

3. Tocco, n[os] 123-125 ; Guidonis, II n[os] 27 et 28.

4. Tocco, n° 122 ; Guidonis, II, n° 27.

5. Tocco, n[os] 124-125.

6. Guidonis, II, n[os] 27-28.

introduite [1] et qu'on trouve également dans sa déposition au procès de Naples [2].

Avec l'arrivée des porteurs du procès et de Guillaume de Tocco à Avignon, la documentation historique sur la suite des affaires à la curie nous fait presque entièrement défaut, jusqu'au moment de la canonisation. La raison principale en est que la légende de Guillaume ne s'étend pas au-delà des faits qui relatent sa venue à Avignon et celle des délégués des deux évêques enquêteurs. Cependant, à défaut d'informations positives, il est aisé d'imaginer le cours des choses résultant de l'enquête.

Les actes du procès furent présentés à Jean XXII et soumis à l'examen d'une commission cardinalice. C'était la marche naturelle des choses et Guidonis nous confirme le fait, incidemment, dans sa légende [3].

Tocco dut, une fois encore, remettre à la commission sa vie de Thomas d'Aquin, accrue des additions dont nous avons déjà parlé. Les examinateurs, constatant par les actes du procès et la vie que les dépositions de témoins n'avaient pu avoir lieu à Fossanova, durent exprimer le désir qu'il fut fait une enquête supplémentaire, ainsi qu'il fut ordonné l'année d'après [4].

A vrai dire, l'enquête de Naples suffisait et au-delà pour que Jean XXII put passer au décret de canonisation ; mais, nous l'avons dit au début de cette étude, le pape, qui se rendait compte des graves conséquences doctrinales qui découleraient de cette mesure, semble avoir voulu éviter de donner prise à une accusation de précipitation ou de hâte. Thomas d'Aquin exerçait déjà une véritable hégémonie doctrinale dans l'Église ; mais il comptait aussi d'irréductibles adversaires [5]. Il fallait laisser les esprits des opposants se préparer à l'idée de l'inscription au catalogue des saints du *Doctor Communis*.



Après l'examen du premier procès, Jean XXII se décida à faire poursuivre l'enquête demeurée incomplète faute de l'audition de

---

1. Tocco, n° 29.

2. *Proces.* n° 58.

3. Guidonis, II, n° 28.

4. C'est ce que déclare Jean XXII dans un passage de la bulle de canonisation cité dans la suite.

5. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, VII (1913), p. 49 sq.

plusieurs témoins qui n'avaient pu, ainsi que nous l'avons rapporté, se rendre à Naples. Par ses lettres du 1er juin 1321, le pape désigna de nouveaux commissaires. C'était Pierre Ferri, évêque d'Anagni, André, évêque de Terracine et le notaire pontifical, Pierre des Savelli[1], celui-là même qui, nommé lors de la première enquête, n'avait pu y prendre part. Guillaume de Tocco, qui avait dû attendre à Avignon la décision pontificale, porta en Italie, comme la première fois, les nouvelles lettres et les présenta aux enquêteurs lors de l'ouverture du procès à Fossanova, le 10 novembre suivant.

Jean XXII, en présence de la difficulté qu'avait eu Tocco à rassembler les commissaires, lors de l'instruction de Naples, autorisa ses délégués à agir n'y en eut-il qu'un seul. Effectivement l'évêque de Terracine ne prit pas part au nouveau procès.

Les deux autres commissaires pontificaux se rendirent à l'abbaye de Fossanova et y entendirent les témoins du 10 au 26 novembre de la même année[2]. Les dépositions portent exclusivement sur les miracles ou faits extraordinaires advenus après la mort de Thomas d'Aquin. Les enquêteurs n'ont plus ici la préoccupation d'interro-

1. Cum super ejusdem (fr. Thomae) miraculis, quae ipsius meritis in Monasterio Fossae-Novae, Cisterciensis Ordinis, Terracinensis Dioecesis, ubi corpus ejusdem quiescere dicitur, et in diversis aliis locis, sicut asseritur, dignatus est Dominus misericorditer operari, quorumdam testium, qui juxta dictarum literarum nostrarum formam recepti per dictos Archiepiscopum et Episcopum non fuerint, restet adhuc receptio et examinatio facienda, etc. *Bull. Ord. Praed.*, t. II, p. 151.

2. Les actes du second procès étant inédits, nous donnons ici le début, le seul élément intéressant pour notre exposé historique.

[fol. 1r] In Nomine domini. Amen. Hic est processus inquisitionis facte super miraculis recolende memorie fratris Thomae de Aquino, ordinis fratrum predicatorum sacre theologie doctoris, per Reverendos patres dominos Petrum Dei gracia episcopum Anagniensem et magistrum Pandulphum de Sabello, Domini pape notarium, inquisitores super ipsis miraculis, una cum reverendo patre domino.. Terracinensi episcopo cum clausula quatenus vos, vel duo vestrum, aut unus, etc., per sanctissimum patrem et dominum Johannem, divina gratia pape XXII, specialiter deputatos, presentibus ad totum processum inquisitionis ejusdem nobis Petro dicto Sarraceno de Piperno, Terracinencis diocesis, imperiali auctoritate, et Laurentio Egidii Leporis de Urbe, sancte Romane ecclesie auctoritate notariis publicis, quos iidem domini inquisitores ad ipsum processum in scriptis fideliter redigendum specialiter assumpserunt, scriptus per me Laurencium supradictum.

In nomine Domini. Amen. Anno nativitatis eiusdem millesimo trecentesimo vicesimo primo, pontificatus sanctissimi patris et domini Iohannis divina providencia pape XXII, indictione quinta, mense novembris, die martis X°, religiosus vir frater Guillelmus de Tocco ordinis predicatorum constitutus apud monasterium Fossenove, in loco in quo fratres dicti monasterii capitulum facere consueverunt, coram ipsis dominis Petro, episcopo Anagniensi et magistro Pandulpho super miraculis recolende memorie fratris Thome de Aquino ordinis [fol. 1v] fratrum predicatorum, sacre theologie doctoris, inquisitoribus per sedem apostolicam deputatis, eisdem dominis episcopo Anagniensi et magistro Pandulpho de Sabello, domini pape notario, quasdam patentes et quasdam alias clausas apostolicas litteras, ex parte supradicti Domini pape veris bullis plumbeis eiusdem domini pape et integris, filis canapis pen-

ger les témoins sur la vie et les vertus du saint. La chose avait été amplement pratiquée lors du procès de Naples et avait été jugée suffisante. Nous sommes simplement ici, ainsi qu'il a été dit déjà, en présence d'une enquête supplémentaire en vue de compléter la première qui n'avait pu atteindre de nombreux témoins. C'est pourquoi on chercherait vainement dans cette seconde partie du procès la moindre information historique pouvant servir à éclairer la vie de Thomas d'Aquin. Bernard Guidonis a utilisé les dépositions de Fossanova dans le complément ajouté à sa vie de saint Thomas et les Bollandistes ont reproduit intégralement cette partie de la légende[1], ce qui supplée suffisamment aux actes mêmes du procès que les éditeurs des *Acta Sanctorum* n'ont pas connus et n'ont pu éditer.

Nous ignorons la date à laquelle l'enquête de Fossanova fut portée à la curie pontificale. Cela ne put être, au plus tôt, que pendant les premiers mois de 1322. Nous ne savons pas davantage qui fut chargé de remettre les actes officiels à Jean XXII. En tout cas, Guillaume de Tocco ne revint pas à Avignon. Son grand âge, peut-être même la maladie ou la mort lui interdirent un troisième voyage à la curie. Nous verrons, en parlant des cérémonies de la canonisation, que Jean de Régina, plus connu sous le nom de Jean de Naples, ancien maître en théologie de l'université de Paris, avait été substitué à Guillaume de Tocco dans son mandat pour la conduite des affaires relatives à la canonisation et ce fut lui, on n'en saurait douter, qui vint à la curie avec les envoyés qui y portèrent le second procès.

Quant à l'examen, le second procès dut suivre la voie normale. Il fut soumis comme le premier à une commission de cardinaux. Cela, Jean XXII nous l'apprend lui-même dans la bulle de canonisation de saint Thomas. Il nous déclare même expressément qu'il a exa-

---

dentibus, bullatas presentavit, et eosdem dominos cum instantia requisivit, ut in commisso eis per easdem litteras inquisicionis negocio solicite et attente, prout tenebantur procedere deberent. Quas litteras prefati domini episcopus et Pandulphus, extractis sibi biretis cum magna reverencia receperunt et predictas patentes litteras apostolicas statim coram eis publice legi fecerunt, mandantes nobis Petro dicto Sarraceno de Piperno Terracinensis diocesis, imperiali auctoritate, et Laurencio Egidii Leporis de Urbe, sancte romane ecclesie auctoritate notariis publicis supradictis, et productas litteras apostolicas et inquisicionem ac omnem processum per ipsos in hujus inquisicionis negioco faciendos, registrare et fideliter conscribere deberent ; religiosis viris dompno Nicolao Frusiciona et dompno Jacobo de Salerno, monachis monasterii Fossenove, nec non et venerabilibus viris dominis presbytero Nicolao archipresbitero ecclesie sancti Martini de Montefalce, Sabinensis diocesis, Matheo de Reate, Canonico Reatinensis, Johanne Petri domini Angeli de Piperno, canonico ecclesie sancte Lucie de Piperno et Guidone Jacobi de Turri, canonico Pipernensi, et pluribus aliis presentibus ad premissa testibus vocatis atque rogatis. Paris, Bibl. Nation., latins, ms. 3113, f. 1.

1. Guidonis, Lib. II.

miné personnellement les deux procès et que tout a été fait avec le plus grand soin [1].

Les miracles accomplis par l'intercession de saint Thomas continuèrent, nombreux, après les dépositions du second procès et au temps de la canonisation. Bernard Guidonis en a rapporté un certain nombre dans une dernière section de sa légende. Un des plus intéressants et auquel il fut lui-même mêlé, fut opéré à Avignon en faveur de dame Marie Arnaldi, nièce de Jean XXII, aux approches de la canonisation [2].



C'est le 18 juillet 1323 que Thomas d'Aquin fut inscrit par l'autorité pontificale au catalogue des saints. Il nous est resté un récit sommaire, mais très précis, des cérémonies et des faits relatifs à la canonisation [3]. C'est incontestablement l'œuvre d'un témoin oculaire et nous sommes très portés à y reconnaître la plume de Bernard Guidonis, parce que le célèbre historien, qui était à Avignon à cette époque, aimait à tout noter et il le faisait avec exactitude et brièveté. Cette façon de procès-verbal, complété par quelques autres informations documentaires, nous permet de suivre fidèlement la suite des fêtes dont Avignon fut le théâtre et qui prirent les proportions d'un événement, non seulement pour la ville papale, mais aussi et plus encore pour la chrétienté tout entière.

Nous suivons donc le récit anonyme en y intercalant les données historiques qui nous viennent d'ailleurs et, parce que ce document n'est pas très abordable, nous le reproduisons en note [4]. C'est à lui

1. Nos de sanctitate vitae, ac miraculorum veritate, Confessoris ejusdem non semel tantum, sed primo et secundo, non festine sed mature, inquiri fecimus, et per Nos etiam et Fratres nostros S. R. E. Cardinales, inquisitionem hujusmodi, exacta discussione examinavimus diligenter, ut tanto firmius, quanto maturius, tanto certius, quanto disquisitius, inquisitum, et examinatum existeret, in sic arduo dificilique negotio procedere valeremus. *Bull. Ord. Praed.*, II, p. 161.

2. *Vita*, II, n° 86.

3. Ce document se trouve dans le ms. 610 (I. 37), pp. 80-82, de la bibliothèque municipale de Toulouse, Il a été édité au XVII° siècle par le P. Percin, dans ses *Monumenta Conventus Tolosani Ord. Praed.*, dans la section *Historia translationis corporis S. Thomae*, p. 229. L'éditeur du *Bull. Ord. Praed.*, a reproduit le texte de Percin dans ses notes à la bulle de canonisation (II, p. 163, n° 22) et l'abbé C. Douais a publié le texte d'après le ms. ci-dessus indiqué dans son *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des frères prêcheurs*, Paris-Toulouse, 1884, p. 269 sq. Nous reproduisons le texte de Douais, sauf pour trois ou quatre mots où la leçon de Percin nous paraît plus correcte, mais qui ne changent rien au sens. La seule divergence importante sera signalée et discutée dans la suite.

4. Anno Domini M° CCC° XXIII°, Dominus Johannes Papa XXII$^{us}$, pontificatus



que nous nous référons dès que nous n'indiquons pas d'autre source spéciale.

La célébration des fêtes de la canonisation semble avoir été préparée avec soin, afin de leur donner le plus d'éclat possible. Le roi de Sicile, Robert, et sa femme étaient venus à Avignon pour prendre part aux solennités et les rehausser de leur présence. Les princes étaient conscients de l'honneur qui allait rejaillir sur leur royaume.

Les cérémonies officielles de la canonisation furent réparties en deux fois. Elles commencèrent le jeudi, 14 juillet, dans le palais pontifical. Cette première journée fut comme l'annonce et la préparation de celle de la canonisation proprement dite qui devait avoir lieu le lundi suivant. Huit orateurs se firent successivement entendre qui louèrent à qui mieux mieux le nouveau saint. Jean XXII prit le premier la parole. Il choisit pour texte d'introduction, ou antithème de son discours, comme s'exprime le narrateur, ce passage du livre des Rois : « Voici une journée de bon augure. Si nous nous taisions et dissimulions jusqu'à demain, on pourrait nous accuser de crime (IV *Reg.*, VII, 9). » Le pape passa ensuite à son discours

---

sui anno VII°, in Avinione, XV kls. augusti, cum solempnitate mirabili canonizavit sanctum Thomam de Aquino, doctorem venerabilem ordinis Fratrum predicatorum.

Feria enim quinta ante festum sancti Alexii, quod fuit II idus julii, facti sunt sermones in palacio domini Pape super canonizatione ejus ; et ipse dominus Papa primo predicavit, premictens antithema : *Hec dies boni nuncii est* ; *si tacuerimus, et celaverimus usque mane, sceleris arguemur* (IV Reg., VII, 9). Post hoc predicavit de hoc temate : *Scitote quoniam mirificavit Dominus sanctum suum* ; *Dominus exaudiet me, cum clamavero ad eum* (Psal., IV, 4). Et mirabiles comendationes proposuit tam de predicatorum Ordine quam de sancto. Inter cetera, dixit quod iste sanctus in ordine sancto predicatorum gessit vitam apostolicam, quum ordo nichil habet in proprio et in speciali, licet habeat in communi, addens : Et hanc vitam, apostolicam reputamus. Addidit eciam quod nullus haberet pro malo quod iste gloriosus doctor post Apostolos et Doctores primos plus illuminavit Ecclesiam Dei. Item, quod virginitatem usque in mortem conservavit. Item, quod in tota vita sua peccatum mortale non commisit. Item, quod inventa fuerunt de eo miracula non minus quam trecentis.

Post dominum Papam, predicavit fr. Petrus Canterii de Ordine predicatorum, tanquam qui negocium ducebat, quia magister Johannes de Neapoli, procurator negocii sancti Thome, jacebat infirmus ; et predicavit de hoc themate ; inter omnes alios eleganter : *Ad preceptum tuum elevabitur aquila, et in arduis ponet nidum suum* (Job., XXXIX, 27).

Post hunc, predicavit dominus Robertus, Rex Cicilie et Jerusalem, frater sancti Ludovici, Episcopi, de hoc : *Ille erat lucerna ardens et lucens* (Joan., IV, 35).

Postea quidam patriarcha de Ordine predicatorum, de hoc : *Similem illum fecit in gloria sanctorum* (Eccli., XLV, 2). [Isnar Tacconi, patr. d'Antioche].

Postea Archiepiscopus Capuanus de hoc excellenter : *Lucerna splendens super candelabrum* (Eccli., XXVI, 2). [Ingeramme Stella].

Postea, quidam episcopus de hoc : *Ite, euntes renunciate Johanni que audistis et*

avec ce texte du Psalmiste : « Sachez que le Seigneur a glorifié son saint *(Psal.*, IV, 4*)*. » Jean XXII se livra alors à des éloges étonnants, tant de l'Ordre des Prêcheurs que de Thomas d'Aquin. Il souligna particulièrement un certain nombre de points. Il déclara que le nouveau saint avait mené dans l'Ordre saint des Prêcheurs la vie apostolique, puisque l'Ordre ne possède rien en propre et en particulier, bien qu'il possède en commun », et le pape insista : « nous estimons que c'est là la véritable vie apostolique. » Il ajouta aussi : « Que personne ne s'offense de ce que ce glorieux Docteur après les Apôtres et les premiers Docteurs, ait illuminé plus que personne l'Église de Dieu ». Il déclara pareillement que Thomas avait conservé la virginité jusqu'à la mort ; que sa vie s'était écoulée sans faute mortelle et que l'on n'avait constaté pas moins de trois cents miracles opérés par son intercession.

On ne s'étonnera pas des éloges adressés à l'Ordre des Prêcheurs si l'on connaît les louanges décernées par Jean XXII aux fils de saint Dominique dans les lettres publiques qu'il leur adressait et que pouvait lire la chrétienté. Jean XXII ne faisait d'ailleurs que continuer la tradition établie par la plupart de ses prédécesseurs [1] et il

---

*vidistis* (Luc., VII, 22), quasi dirigens verbum ad eos qui fuerunt missi, ex parte domini Johannis Pape ad inquirendum de vita et miraculis hujus sancti.

Post hunc, Archiepiscopus Arelatensis de hoc : *Enoc translatus est in paradisum* (Eccli., XLIV, 16). [Galhard de Saumate].

Postea episcopus Lodovensis, frater Minor, de hoc : *Doctor gentium in fide et veritate* (1 Tim., 11, 7). Nec fuerunt tunc audite tot comendationes de sancto Thoma sicut ab illo. [Jean de la Tixanderie].

Hec facta sunt feria quinta, que fuit II idus julii.

In sequenti vero feria secunda, que fuit crastinum Sancti Alexii, XV. scilicet kls. augusti, in ecclesia Beate Virginis in Avinione, presentibus Rege predicto et Regina, omnibus cardinalibus et omnibus prelatis Curie, Dominus Papa celebravit missam de sancto Thoma, et predicavit de hoc : *Magnus es tu et faciens mirabilia* (Ps., LXXXV, 10). Et dominus Rex fecit preconizari per totam civitatem, quod omnes festivarent sicut in die Natalis ; quod et factum est. Postea vero facta sunt jugiter solempnia festa in conventu predicatorum in Avinione per Regem et Reginam et per diversos prelatos, ad que venerunt cum mirabili leticia domini cardinales.

Per idem tempus, cum venirent fratres predicatores ad regraciandum predicto domino Regi, quia fideliter laboraverat in facto sancti Thome, respondit Rex : Nos ita efficaciter laboravimus et laborasse voluimus, quia quando volumus aliquid pro persona nostra a Sanctissimo Patre nostro, significamus ei per cedulam ; et pro isto sancto libenter, quando oportuit, accessimus personaliter ad Beatitudinem suam.

Explicit sollempnitas canonizationis sancti Thome de Aquino, Ordinis Fratrum predicatorum.

1. Citons un seul passage de ses lettres du 30 mai 1318, qui sont contemporaines de l'introduction de la cause de saint Thomas aux fins de la canonisation : Lucis Creator optimus saluti humani generis clementer intendens, sacrum vestrum Ordinem lucernam pedibus hominum, et eorum semitis lumen dedit, ut videlicet tanquam lucerna igne caritatis ardens, et velut lumen Doctrinae fulgore perlucidum, et super candelabrum eminentis religionis erectum, omnibus in domo Domini relu-

traduisait le fond de sa pensée quand il déclarait se reposer sur la stabilité de l'Ordre des Prêcheurs [1].

Quant à l'insistance que le Souverain Pontife mettait à déclarer que Thomas d'Aquin et sa famille religieuse menaient la véritable vie apostolique par la manière dont ils pratiquaient la pauvreté, on doit se rappeler que Jean XXII, dans les querelles toujours renaissantes touchant la pauvreté du Christ et des Apôtres, avait défini la doctrine catholique conformément à la pratique des Prêcheurs et à l'enseignement de Thomas d'Aquin [2].

Enfin, quand le pape affirmait qu'après les Apôtres et les premiers Pères, Thomas avait plus que personne illuminé l'Église de Dieu, il ne faisait que reprendre le thème de son discours au consistoire de 1318 et que Guillaume de Tocco nous a rapporté : « Il a à lui seul plus illuminé l'Église que tous les autres docteurs [3]. »

Mais nous devons nous arrêter ici un instant. On rencontre, un peu partout, une parole caractéristique attribuée à Jean XXII à l'occasion de la canonisation de saint Thomas. Le pape aurait déclaré que le grand Docteur aurait fait autant de miracles qu'il a écrit d'articles. Le texte du récit des fêtes de la canonisation publié par Percin, contient en effet cette formule. Après le passage : *Item quod inventa fuerunt de eo miracula non minus trecentis*, on lit immédiatement : *et quod tot fecerat miracula quot scripserat articulos*. Le texte édité par Douais, d'après le manuscrit de Toulouse ne renferme pas cette dernière phrase, et il n'y a aucune vraisemblance que l'éditeur moderne l'ait omise par distraction. Percin et Douais auraient-ils utilisé un manuscrit différent ? Cela est possible et je n'ai pas cherché à le vérifier. La seule chose qui importe pour le moment est d'établir que Percin n'a pas créé lui-même la tradition de cette formule.

Les éloges exceptionnels que nous avons entendus de la bouche même de Jean XXII, touchant l'excellence de la doctrine de Thomas d'Aquin, rendent déjà assez vraisemblable que le pape ait vu, comme tant d'autres, un miracle de doctrine dans les écrits du grand Docteur et ait traduit sa pensée sous cette forme concise et frappante, que ses articles sont autant de miracles. En tout cas, ce

---

ceret. *Bull. Ord. Praed.*, t. VIII, p. 21, où l'on trouvera réunis un grand nombre de témoignages pontificaux. J'en ai, moi-même, traduit plusieurs, en les abrégeant, jusqu'au temps de Jean XXII, dans mon opuscule : *Saint Dominique, l'idée, l'homme l'œuvre*, Gand, Imprimerie *Veritas*, 1921, p. 101 sq.

1. In ipsius (Ordinis) claritate siderea delectamur, et in suae religionis stabilitate quiescimus (26 avril 1325). *Bull. O. P.*, l. c. p. 22.

2. *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV, p. 441 sq.

3. Supra, p. 26.

que nous pouvons constater, c'est que bien avant Percin, qui écrivait à la fin du dix-septième siècle, cette sorte d'adage était en circulation dans le monde des écoles. Il nous est rapporté par le célèbre Jean Gerson, chancelier de l'université de Paris, ce qui nous ramène à la fin du quatorzième siècle.

Gerson présente cette observation : « Il y a une différence dans le cas des saints confesseurs. Ceux qui ont beaucoup écrit pour illuminer la foi et ont joui d'une grande doctrine et d'un grand crédit, n'ont opéré que peu ou point de miracles pendant leur vie, parce que la preuve de leur sainteté était dans l'éminence de leur doctrine : ainsi Augustin, Grégoire, Jérôme et leurs pareils. C'est pourquoi, quand on traitait de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, comme d'aucuns objectaient qu'il n'avait pas fait de miracles pendant sa vie, ou tout au moins pas un grand nombre, le pape répondit qu'il ne fallait pas s'attarder à cela et ajouta : il a fait autant de miracles qu'il a résolu de questions : *tot miracula fecit, quot quaestiones determinavit* [1]. »

Mais revenons au palais pontifical d'Avignon où Jean XXII vient de louer magnifiquement Thomas d'Aquin. On entendit après lui frère Pierre Cantier de l'Ordre des Prêcheurs. C'était lui, nous dit le narrateur, qui conduisait alors toute l'affaire de la canonisation ; mais il n'était lui-même que le substitut du véritable procureur, Jean de Naples, tombé malade. Jean de Régina, plus connu sous le nom de Jean de Naples, avait parcouru à Paris, quelques années avant, sa carrière académique et y était devenu maître en théologie en 1316. L'année d'après, il avait été assigné comme professeur à l'université de Naples [2]. C'est lui qui avait remplacé Guillaume de Tocco dans la poursuite de la canonisation de Thomas d'Aquin et il avait déjà déposé au premier procès, le 1er août 1319 [3]. Nous retrouverons d'ailleurs son nom dans la suite. Il ne nous est pas dit toutefois s'il fut arrêté par la maladie en Italie ou à Avignon. Echard a signalé l'existence de deux discours de Jean de Naples, écrits en vue de son office de procureur : l'un est adressé au Pape

1. Inter ipsos sanctos confessores haec fuit differentia : nam qui scripserunt multa ad Fidei illuminationem, et magna doctrina et sententia pollebant, pauciora, aut quasi nulla fecerunt miracula, praecipue in vita, quia habebant probationem sanctitatis in eminentia doctrinae. Sic Augustinus, Gregorius, Hieronymus et similes. Unde cum in canonizatione sancti Thomae de Aquino opponeretur a quibusdam quod non fecerat miracula in vita, vel non multa, dictum fuit per Papam non esse curandum, et adjecit, quoniam tot miracula fecit, quot quaestiones determinavit. *Joannis Gersonii Opera*, ed. Ellies du Pin, Antverpiae, t. II (1706), col. 712.

2. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, VII (1913), p. 255 sq.

3. *Procès*. n° 48.



pour demander la canonisation, l'autre est un panégyrique du saint, celui-là même, sans doute, qu'il ne put prononcer [1].

Pierre Cantier prit pour texte cette parole du livre de Job : « Sur ton ordre l'aigle prend son vol et fait son nid sur les sommets. » Le témoin nous apprend que ce discours était entre tous les autres d'une remarquable élégance.

Ce fut ensuite le tour de Robert, roi de Naples, prince lettré, plus savant que grand politique. Il commenta ces mots de l'évangile de saint Jean : « Il était comme une lampe qui réchauffe et qui brille. »

Puis, successivement, l'on entendit un patriarche de l'Ordre des Prêcheurs, l'archevêque de Capoue, un évêque dont le nom n'est pas donné, l'archevêque d'Arles et finalement un évêque franciscain dont le rapport dit qu'il dépassa en éloges tout ce qui avait déjà été entendu.

Le 18 juillet eut lieu la cérémonie de la canonisation.

Le roi Robert fit annoncer par la ville d'Avignon que ce jour serait célébré comme la fête de Noël, ce qui fut observé.

La grande cérémonie se déploya dans l'église de Notre-Dame des Doms. Le roi et la reine de Naples étaient présents ainsi que le Sacré Collège des cardinaux et tous les prélats présents à la curie. Jean XXII célébra la messe de saint Thomas et prononça un discours sur ces paroles du Psalmiste : « Tu es grand et tu opères des prodiges ».

Le récit anonyme, dans sa brièveté, ne nous dit pas qu'il fut donné lecture de la bulle de canonisation de saint Thomas, peut-être parce que dans sa pensée la chose allait de soi. C'est en effet du 18 juillet, jour de la canonisation, que la bulle est datée. Elle s'est inspirée dans ses données historiques des procès de canonisation. En achevant ce copieux document le pape déclare qu'il a foi que Thomas d'Aquin est placé dans la phalange des saints comme l'étoile du matin. Puis il convie l'Église, l'Italie, la Campagnie et l'Ordre des Prêcheurs à se réjouir. Et parce que le saint est un grand docteur le pape invite la phalange des docteurs à applaudir ; que les jeunes gens s'animent aux études, que les doctes y persévèrent et que les vieillards y trouvent leurs délices [2]. Le 30 juillet, Jean XXII

1. Sermones ad postulandam canonizationem F. Thomae ; sermones in festo canonizationis S. Thomae Aquino. *Revue des Sciences Philosophiques*, l. c., p. 256 n. 1., *Script. Ord. Praed.*, I, p. 567.

2. Inter sanctorum agmina quasi matutinam eum fidimus esse locatum... Letetur itaque mater Ecclesia, exultet Italia, parens Campania jucundetur, Praedicatorum sacer Ordo jam jubilet, Religiosorum devotio concrepet ; Doctorum turba complau-

écrivit à la reine de France pour lui annoncer qu'il avait inscrit Thomas d'Aquin au catalogue des saints [1].

Pendant les jours qui suivirent la canonisation, des fêtes solennelles furent célébrées dans le couvent des Frères Prêcheurs d'Avignon par le Roi et la Reine et divers prélats. Les cardinaux s'y rendirent avec grande joie.

C'est pendant ce temps que les Prêcheurs vinrent remercier le Roi de la fidélité avec laquelle il s'était employé dans l'affaire de la canonisation de saint Thomas. Robert répondit que c'était bien ainsi qu'il l'avait entendu. « Quand nous désirons quelque chose pour notre personne, ajouta-t-il, nous le demandons par lettre à notre Très Saint Père ; mais quand il s'est agi de saint Thomas, nous sommes venu nous-mêmes, dès qu'il l'a fallu, auprès de sa Béatitude. »

Quelques auteurs ont cru que la canonisation de saint Thomas d'Aquin avait eu lieu dans le couvent des Prêcheurs, guidés en cela par l'inscription, encore subsistante, placée sur la porte d'entrée d'une des salles de cette maison [2]. On y lit en effet ces mots : *Aula canonizationis S. Thomae de Aquino*. Ces paroles ne peuvent s'entendre que du local principal où eurent lieu les festivités qui suivirent la canonisation du 18 juillet et dont nous a parlé le récit anonyme, à moins que l'inscription ait été placée tardivement, en un temps où l'on n'avait plus un souvenir exact de ce qui s'était passé. Il n'y a pas de doute que la canonisation eut lieu à Notre-Dame des Doms, ainsi que le rapporte le témoin oculaire, et il était naturel que la chose se passât ainsi. Le fait est d'ailleurs explicitement confirmé par les livres de comptes de Jean XXII [3].



Il nous est resté diverses informations documentaires relatives à la canonisation de saint Thomas et il est de notre devoir de les

dat, animentur ad studia juvenes, provecti non torpeant, senes delectentur in illis. *Bull. Ord. Praed.*, t. II, p. 161.

1. *Loco cit.* p. 164.

2. « Il ne reste presque plus rien des riches bâtiments conventuels (des Prêcheurs) qui occupaient cet espace, sauf des portions de murs anciens ou des débris peu importants conservés au milieu des constructions modernes. Dans la remise d'une maison de la rue Saint-André, on lit sur le linteau d'une porte l'inscription suivante : Aula canonizationis S. Thomae de Aquino. On sait, en effet, que c'est dans l'église de ce couvent qu'a été célébrée, avec une particulière solennité, la canonisation du grand théologien. » J. Girard et H. Requin, *L'ancien couvent des Dominicains d'Avignon*, dans *Congrès archéologique de France*, LXXVI[e] session tenue à Avignon en 1909 par la *Société Française d'Archéologie*, Paris-Caen, 1910, t. II, p. 299.

3. Voy. p. 43, n° 2.



recueillir. Les unes sont d'ordre somptuaire et les autres d'ordre littéraire ou doctrinal.

Quand l'Ordre des Prêcheurs fut assuré du succès prochain de la canonisation de saint Thomas, il se mit en mesure de pourvoir aux dépenses inhérentes à une pareille entreprise. Le chapitre général de Rouen, tenu aux fêtes de la Pentecôte de 1320, prit cette décision : tous les prieurs provinciaux devront verser au chapitre de l'année d'après autant de florins que leurs provinces comptent de couvents, mais ils pourront répartir cette contribution entre leurs couvents selon qu'ils le jugeront expédient [1]. L'Ordre, qui devait compter au temps de Jean XXII six cents couvents environ, recueillit donc ce même nombre de florins. Encore qu'il soit toujours un peu problématique de convertir l'argent de cette époque en monnaie moderne, on peut estimer que la somme prélevée par l'Ordre correspondait à une valeur de nos jours dépassant probablement cent mille francs. C'était une contribution de moins de deux cents francs par couvent.

Cette collecte, on n'en saurait douter, fut versée, à la chancellerie pontificale. Elle servit à couvrir les dépenses multiples occasionnées par une cause qui avait duré cinq années : procès, commissions, frais de bulles et fêtes de la canonisation. Une petite partie de cette imposition revint peut-être au couvent d'Avignon, où furent célébrées les nombreuses fêtes qui suivirent la canonisation, malgré que l'anonyme nous laisse entendre que le roi et la reine de Naples ainsi que divers prélats fissent les frais de ces manifestations qui, d'après un mot du narrateur, semblaient ne plus devoir s'arrêter. Le pape, on va le voir, s'y associa le premier.

Les livres de comptes de Jean XXII nous ont conservé, de leur côté, les sommes versées par la chancellerie pontificale à l'occasion de la canonisation. Les premières sont relatives aux dépenses de cuisine. Le pape traita à plusieurs reprises le roi pendant son séjour et en particulier le jour de la canonisation où il fut reçu en compagnie de dix-sept cardinaux. Jean XXII fit également verser vingt florins au prieur des Prêcheurs d'Avignon, le 18 juillet, pour la nourriture des religieux. Les Prêcheurs de la ville papale étaient nombreux et les fêtes de la canonisation avait dû en attirer beaucoup d'autres. Ce fut cet exemple de largesse de Jean XXII que suivirent le roi et la reine de Naples ainsi que d'autres prélats pré-

1. Cum de canonizacione fr. Thome de Aquino bona spes habeatur, volumus et districte iniungimus prioribus provincialibus, quod tot florenos ad sequens capitulum generale mittere teneantur, quot fratrum conventus in suis provinciis habeantur ; quem florenorum numerum per conventus suarum provinciarum condividant, secundum quod eis videbitur expedire, *Acta capitulorum generalium*, ed. Reichert, t. II. p. 123.



sents à la curie. Cet usage était courant lors de la célébration des chapitres généraux de l'Ordre. Les princes, les communes, les riches particuliers et les prélats pourvoyaient chacun à la subsistance des religieux pendant une ou plusieurs journées [1].

Les livres de comptes de Jean XXII relatent aussi les dépenses faites pour la cérémonie de Notre-Dame des Doms. On y mentionne l'achat de plus de quatorze quintaux de cire pour le luminaire, ce qui paraît énorme et représente quelque vingt-cinq ou trente mille francs ; les dépenses pour la décoration de l'église, la construction d'une tribune, de gradins et autres choses requises afin d'adapter l'église à l'éclat de la solennité [2].

Mais à côté et en dehors de cet apparat extérieur, Jean XXII, qui était un grand lettré et poursuivait dans la canonisation de saint Thomas de hautes visées doctrinales, porta son attention sur les œuvres même de l'illustre Docteur et s'appliqua à enrichir la bibliothèque pontificale de toute la série de ses écrits.

Cette édition monumentale subsiste encore presque intégralement dans la bibliothèque vaticane. Le P. Fr. Ehrle en a signalé quinze volumes et pense aussi qu'elle fut offerte par l'Ordre des Prêcheurs à l'occasion de la canonisation. Ce dernier point me paraît moins sûr, non seulement parce que nous voyons la chancellerie pontificale solder le prix de ces acquisitions dans la comptabilité afférente à cet objet, comptabilité que le P. Ehrle a lui-même publiée ; mais encore et surtout parce que l'acquisition de ces volumes représentait une dépense que l'Ordre n'aurait pu faire vraisemblablement avant la levée de la contribution décrétée au chapitre général de 1320. Or, les œuvres de saint Thomas ont été acquises

1. Dans les « expensa pro coquina papae », au compte de la semaine du 22 juillet, on lit : « fuit canonizacio s. Thome de Aquino et comedit rex et 17 card. » (p. 74). Le roi a déjà été mentionné dans les comptes du 1er juillet : « fuit rex Sicilie et 13 cardinales. » Au 15 juillet : « fuit rex bis et 11 card. »

1323 Jul. 18 pro pitantia facta per dominum nostrum fratribus Predic. Auin., qua die fuit facta canonizacio s. Thome confessoris de Aquino, solvimus d. Petro Marini, clavario Auin., qui dictam pecuniam tradidit locum tenenti prioris, 20 fl. Schäfer K. H. *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Johann XXII*, Paderborn, 1911, p. 706.

2. 1323 Julii 25 pro 14 quintal. et 39 ½ l. cere empte die 18 istius mensis Iuli ab Hugolino ypotecario Romane curie (29 l. 10 s. tur, p. pro carga qualib. et computatis 3 quintal. pro carga), que cera fuit posita in torticiis et faculis pro canoni zacione s. Thome de Aquino confessoris, que canonizacio fuit facta in ecclesia b. Marie Auinion. per dominum nostrum papam die 18 huius mensis predicta, solvimus dicto Hugolino 172 l. 14 s. 7 d. vien. in 157 fl. 7. d. vien.

Item pro fusta cavilheriorum et operatura eorum cum dicta fusta, clavis et salario magistrorum et quadam cathedra lignea et factura gradarii lignei et aliis constructis in ecclesia predicta b. Mariae pro canonisacione predicta solvimus magistro Bernardo Tausanegues 24 l. 3 s. 8 d. vien. in 21 fl. 21 s. 8 d. vien. *Loc. cit.*, p. 709-10.

pour Jean XXII pendant l'année 1317. Il est bien vrai que c'est là l'année même où la province de Sicile engage l'entreprise de la canonisation et cette simultanéité de faits me paraît être une nouvelle preuve que la curie romaine marchait de concert avec l'Ordre dans la conduite de l'affaire. En tout cas, les œuvres complètes de saint Thomas sont entrées dans la bibliothèque pontificale avant que les Prêcheurs aient pu en faire les frais. Cependant, il est vrai aussi que l'Ordre prévoyait dès lors la contribution qu'il s'imposerait à plus ou moins brève échéance et qui permettrait à Jean XXII de rentrer dans ses débours et il serait exact, à ce point de vue, d'admettre que c'est l'Ordre qui finalement a fait les frais de l'édition des œuvres de saint Thomas ; mais ce n'est là qu'une interprétation.

On ne peut préciser exactement les sommes dépensées à cet objet, parce que dans la comptabilité pontificale les sommes versées portent simultanément sur les écrits de saint Thomas et ceux d'autres auteurs. Le prix du tout roule autour de 250 florins, dont 200 environ pourraient peut-être représenter ce qui concerne les ouvrages thomistes, soit approximativement 35.000 francs de notre monnaie actuelle.

Ce fut par l'intermédiaire de Guillaume Durand, lecteur au couvent des Frères Prêcheurs de Bordeaux, que la presque totalité des écrits de saint Thomas fit son entrée dans la bibliothèque pontificale [1].

---

1. 1317, Febr. 21. Eidem [mag. Guillelmo Gualteri] pro apostillis Thome super bibliam emptis pro domino nostro 30 fl. auri.

Apr. 12 solvi de mandato domini nostri fr. Guillelmo Duranti, lectori fratrum Predicatorum Burdegalen., pro libris infrascriptis emptis per prefatum dominum nostrum 70 l. tur. p. in 97 fl. 9 s. 8 d. tur. p. (1 fl. = 14 s. 4 d. tur. p.) :

Pro libro scripto phisicorum fr. Thome, pro metaphysica eiusdem, pro scripto Egidii super librum de anima, pro scripto methaurorum mag. Petri de Alvernia, pro scripto de celo et mundo fr. Thome super primum et secundum et partem tertii cum suplemento mag. Petri de Alvernia super totum residuum, de anima fr. Thome, de censu et censato eiusdem, de memoria et reminiscentia eiusdem, de sompno et vigilia mag. Petri de Alvernia, de generatione fr. Egidii, de iuventute et senectute mag. Patri de Alvernia, de morte et vita eiusdem, de mortibus [= motibus] animalium eiusdem. Pro scripto super phisonomiam fr. Egidii, de bona fortuna eiusdem, pro scripto fr. Thome super librum ethicorum, super librum poleticorum eiusdem, super primum et secundum eiusdem et partem tertii cum complemento mag. Petri de Alvernia super totum residuum, pro scripto fr. Egidii super librum rhetoricorum ; questiones de veritate fr. Thome, questiones de malo eiusdem, questiones de potentia Dei eiusdem, pro expositione eiusdem super Boetium de Trinitate, questiones eiusdem de anima, de virtutibus in communi eiusdem, de correctione fraterna eiusdem, de virtutibus cardinalibus eiusdem, de unione verbi incarnati eiusdem, de spiritualibus creaturis eiusdem, questiones de anima coniuncta et separata fr. Bernardi de Trilia ord. Predic. cum quibusdam questionibus eiusdem, pro primo et secundo fr. Thome super sententias, idem [= item] quolibet undecim fr. Thome, pro quodam tractatu de usuris, pro distinctione

Jean XXII poursuivit encore une idée de propagande des doctrines thomistes en demandant à un Frère Prêcheur, Jean Dominici de Montpellier, de procurer un abrégé de la Somme théologique de saint Thomas. L'auteur nous donne lui-même les informations relatives à l'origine de son entreprise et nous apprend qu'il a achevé l'abrégé de la *Secunda Secundae* à Avignon, le samedi de 1323 qui suivit la fête de saint Thomas, c'est-à-dire sa canonisation[1]. C'est en d'autres termes le 22 juillet[2]. Cet ouvrage est resté manuscrit. La bibliothèque Borghèse en possède un exemplaire complet[3].



La canonisation de saint Thomas eut sa répercussion à l'université de Paris, et nous devons de cela dire deux mots pour achever notre récit.

J'ai raconté ailleurs en détail l'histoire de la condamnation d'une

---

predicamentorum secundum mag. Henricum, de unitate et uno secundum eundem, de incohatione formarum cuiusdam fratris Predic. de Anglia, de unitate forme cuiusdam fratris eiusdem ordinis ; tractatus fr. Roberti eiusdem ord. de tempore, tractatus fr. Alberti eiusdem ord. de finali iudicio et antichristo, tractatus fr. Roberti eiusdem ord. de relationibus, tractatus de unitate forme. fr. Egidii de Valenchinis eiusdord. 4 folia cuisdam, quolibet fr. Johannis de Pachano ord. fr. Minorum.

April. 18 solvi mandato domini nostri fr. Guillelmo Durandi lectori Predic. Burdegalensium pro prima parte summe fr. Thome de Aquino, pro prima parte secunde sume eiusdem ; pro secunda secunde eiusdem, pro ultima parte eiusdem, pro summa contra gentiles eiusdem emptis per ipsum dominum nostrum 70 l. tur. p. in 97 fl. 9 s. 8 d. tur. p. (1 fl. 14 s. 4 d.).

1317, oct, 10 fr. Guillelmo Durandi ord. Pred. pro opusculis fr. Thome emptis pro domino nostro 20 fl. 5 s. tur. p.

-Ehrle F. S. J. *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum, Romae*, I (1890), pp. 144-147 ; Schäffer, loc. cit., pp. 262-265.

1. Explicit Summa utcumque abreviata et per quasdam decisiones dearticulata-excerpta de Secunda Secundae sancti Thome de Aquino, Ordinis Fratrum Predica, torum, per fratrem Iohannem Dominici ejusdem Ordinis, de expresso mandato sanctissimi patris et domini nostri Iohannis, divina providencia Socrosancte Romane ac universalis Ecclesie pape XXII, completa in Avenione anno Domini M° CCC° XXIII°, pontificatus sui anno (en blanc), sabbato post festum venerabilis doctoris sancti Thome predicti immediate subsequente. Langlois C.-V. *Jean « Dominici », Frère Prêcheur*, dans Hist. litt. de la France, t. XXXV (1921), pp. 600-601 ; *Script. Ord. Praed.*, I; p. 558.

2. Et non le 10 mars comme l'écrit M. Langlois qui s'est guidé sur la date du 7 mars, jour assigné à la fête de saint Thomas, mais seulement à partir de 1324.

3. Paris, Nat. lat. 3100 (ancien Colbert 3216), contient la Secunda Secundae ; Vatican, Borghesiana, n° 116 119. Grabmann a donné le début de l'ouvrage où l'auteur expose son procédé d'abréviation. *Miscellanea dominicana in memoriam VII anni saeculoris Sancti Patris Dominici*, Romae, 1923, p. 157 sq. Galien de Ozto, O. P. avait déjà abrégé sur la demande de Jean de Verceil, maître général (1264-



longue liste de propositions portée, le 7 mars 1277, par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, et comment quelques-unes de ces propositions semblaient atteindre les doctrines professées par Thomas d'Aquin [1]. J'ai aussi signalé les polémiques nées à l'occasion des divergences philosophiques et théologiques que l'on peut relever dans les écrits du maître [2].

Il sembla expédient aux disciples de frère Thomas de briser, aux approches de la canonisation, les objections que l'on pouvait formuler au double titre de la condamnation de 1277 et de la diversité de ses doctrines. Deux maîtres dominicains, professeurs à l'université, s'employèrent à cette tâche.

Jean de Naples qui, nous l'avons vu, devait être le dernier promoteur de la canonisation de saint Thomas, discuta dans ses disputes quodlibétiques de l'année scolaire 1316-1317, cette question : « Est-il permis d'enseigner à Paris la doctrine de frère Thomas quant à toutes ses conclusions ? » Le maître traite à fond la question proposée et examine les diverses propositions qui peuvent intéresser l'enseignement de Thomas d'Aquin et réduit les choses à leur juste mesure. Jean de Naples, dans la préoccupation de propager sa défense, détacha la question du reste de ses quodlibets et en constitua un petit traité auquel il ajouta une courte préface [3].

Un des successeurs de Jean de Naples, à Paris, Benoît d'Assignano, entreprit vers 1220, en tout cas avant la canonisation, la composition d'un ouvrage consacré à établir la concordance des doctrines de saint Thomas dans son commentaire sur les sentences avec ses autres écrits. Il examine le cas pour cent questions [4].

---

1283), la Secunda Secundae et ce travail fut achevé en 1288 (Paris, Mazarine, nº 851 ; Reims, nº 492). *Loc. cit.*

1. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, t. I (1911), p. 196 sq.

2. *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, VII (1913), pp. 46-70, 245-262.

3. *L. c.*, p. 255 sq.

4. L. c., p. 251 sq. Le P. F. Pelster S. J. a cherché à démontrer que la concordance que j'ai attribuée à Benoît d'Assignano (l. c.) était de Thomas de Sutton O. P. (*Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, XLVI (1922), pp. 233-36). Les vues de Pelster sont inadmissibles. Indépendamment des données que j'ai exposées, nous avons un témoignage irrécusable d'un dominicain bolonnais, Jérôme Borselli (+ 1497), historien et bibliographe de valeur qui a vu à Côme, le couvent même de Benoît d'Assignano la concordance dont ce dernier était l'auteur. Borselli écrit sous l'année 1318 dans sa Chronica magistrorum generalium ordinis Fratrum Praedicatorum : Floruit hoc tempore, vir profundae scientiae et subtilis ingenii, Fr. Benedictus Cumanus, qui assignatus fuit Parisiis hoc anno ad legendas Sententias, Provinciae



Il est visible que nous avons affaire ici, avec l'écrit de Jean de Naples et celui de Bernard d'Assignano, à deux écrits de circonstance et que leur composition a été entreprise pour déblayer le terrain des objections que l'on aurait pu soulever au point de vue doctrinal aux approches de la canonisation.

L'inscription de Thomas d'Aquin au catalogue des saints, en 1323, fut encore plus efficace que les apologies des disciples du Docteur commun. L'évêque de Paris, Étienne de Bourret, voulant incontestablement correspondre aux intentions de Jean XXII et tirer les conséquences de la proclamation de la sainteté de Thomas d'Aquin, publia le 14 février 1325 une lettre solennelle, de concert avec un grand nombre de membres de l'université de Paris. Non seulement l'évêque y retire la condamnation de son prédécesseur, dans la mesure où elle aurait pu atteindre les doctrines de frère Thomas ; mais encore et surtout il y trace un éloge de l'enseignement du nouveau saint qui va rejoindre, par la ferveur de son admiration, l'éloge adressé en 1274 au chapitre général des Prêcheurs, par l'université de Paris à l'occasion de la mort de frère Thomas d'Aquin [1].

---

Lombardiae. Hic postmodum fuit Episcopus Comensis, et primus edidit Concordantias dictorum B. Thomae, *quas juvenis vidi in conventu* Comensi. Rome, Archives générales de l'Ordre des Fr. Prêcheurs, Livre QQ, p. 515. La chronique originale de Borselli se trouve sous le n° 1999 des mss. de la bibliothèque universitaire de Bologne. Sur cet auteur et cet ouvrage, voy. Sorbelli A. *Una raccolta pocco nota d'antiche vite di santi e religiosi Domenicani*, dans *Rendiconto delle Sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna*. Classe di Scienze Morali. Serie seconda, Vol. VI (1921-22), et tiré à part, Bologna, 1922, 27 pp. — Par contre, la concordance éditée dans les œuvres complètes de saint Thomas et qui, par une fiction littéraire, se donne expressément comme écrite par saint Thomas lui-même, et que j'ai attribuée à Thomas de Sutton (l. c. p. 252 sq.) est considérée par Pelster comme une œuvre authentique de saint Thomas, composée à la fin de sa vie (*De concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquino*, dans *Gregorianum*, IV (1923), pp. 72-105). Cette dernière étude contient des observations exactes sur la nature de ce pseudépigraphe ; mais elles ne peuvent pas démontrer., à mon avis, la thèse de l'auteur. J'espère revenir sur ces questions.

1. Nos igitur attendentes... quod sacrosancta Romana ecclesia, fidelium omnium mater et magistra, in firmissima Petri, Christi vicarii, confessione fundata, ad quam velut ad universalem regulam catholice veritatis pertinet approbatio et reprobatio doctrinarum, declaratio dubiorum, determinatio tenendorum, et confutatio errorum, prefatum doctorem eximium et venerabilem, cujus doctrina fulget ecclesia ut sole luna, nuper sanctorum confessorum cathalogo adscribendum decrevit, diligenti discussione et examinatione prehabita super vita ipsius et doctrina, ipsumque quoad vitam puram ac doctrinam salubrem orbi terre commendabilem predicavit : cupientes gloriosum Deum in sanctis suis apud fidelium devotionem in terris gloriosus exaltari, ac sacratissime matris nostre predicte desiderantes vestigia sancta pro viribus imitari, dictumque confessorem feliciter in celis regnantem, apud terrigenas devotius et celebrius honorari, presertim cum fuerit et sit universalis ecclesie lumen prefulgidum, gemma radians clericorum, flos doctorum, Universitatis nostre

Cette manifestation, au cœur même du plus grand centre scolaire du moyen âge, clôt magnifiquement l'œuvre de l'Église romaine dans le geste réfléchi et longtemps calculé par lequel elle éleva finalement Thomas d'Aquin sur les autels. Elle marque aussi et souligne le nouveau point de départ du mouvement qui conduira l'Ange de l'école à une suprématie doctrinale aujourd'hui consacrée.

P. MANDONNET, O. P.

---

Parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vite, fame et doctrine velut stella splendida et matutina refulgens... supradictam articulorum condempnationem et excommunicationis sententiam, quantum tangunt, vel tangere asseruntur doctrinam beati Thome predicti, ex certa scientia tenore presentium totaliter annullamus, articulos ipsos propter hoc non approbando seu etiam reprobando, sed eosdem discussioni scolastice libere relinquendo. Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 280-81.

# LES DISPUTES QUODLIBÉTIQUES DE SAINT THOMAS

## D'APRÈS LA TRADITION MANUSCRITE

Les disputes quodlibétiques étaient, dans les universités du moyen âge, des exercices scolaires qui se tenaient deux fois par an, pendant l'Avent et à la fin du Carême, c'est-à-dire aux approches des fêtes de Noël et de Pâques [1] ; beaucoup de maîtres ne disputaient même qu'une fois chaque année.

La dispute quodlibétique comportait le débat d'un certain nombre de questions proposées par les auditeurs ; elle était soutenue par le bachelier, assisté du maître, qui répondait aux objections. Le premier jour lisible (*dies legibilis*), c'est-à-dire le premier jour suivant la dispute et où le maître donnait sa leçon, celui-ci reprenait dans son école, la matière disputée qui était très disparate, les questions et les objections ayant été proposées sans ordre dans la dispute, il tâchait d'ordonner cette matière sous des points de vue un peu généraux, il mettait en ordre les objections proposées et leur donnait une forme définitive ; il faisait ensuite un exposé doctrinal de la question débattue et répondait à chacune des objections proposées contre sa thèse.

Ce second acte scolaire qui suivait la dispute, prenait le nom de détermination, parce que le maître déterminait, c'est-à-dire, formulait autoritativement — *sententialiter* — la doctrine qu'il fallait tenir. Cette détermination mise par écrit constitue ce que l'on appelle les questions quodlibétiques ou simplement *quodlibeta* [2].

Les disputes quodlibétiques ou *quodlibeta* de saint Thomas occupent une place importante parmi les écrits du maître ; leur intérêt est à la fois d'ordre doctrinal et d'ordre historique. Comme les

1. Denifle (H.), O.P. *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters* Berlin, 1887. Tome III, p. 320, n° 1.

2. Mandonnet (P.) O. P. *Chronologie des questions disputées de S. Thomas d'Aquin* Revue thomiste, NS. I, (1918), p. 268-70 ; à part p. 5-7.

questions disputées proprement dites, dont elles sont une forme plus spéciale, les questions quodlibétiques « à raison de leur publication successive et régulière, présentent comme une échelle de comparaison pour les autres ouvrages, lorsqu'on veut suivre les phases du développement de la doctrine du maître ». Pareillement leurs « précisions chronologiques peuvent servir à fixer ou à confirmer diverses données relatives à la biographie de saint Thomas et à éclairer quelques usages scolaires demeurés obscurs [1] ».

Malheureusement les *quodlibeta* sont parmi les écrits du saint docteur, une des sections qui laisse le plus à désirer au point de vue de l'édition, et les problèmes complexes qu'ils soulèvent ne sont pas encore intégralement résolus. A vrai dire, l'on est déjà informé sur les questions essentielles que posent les *quodlibeta* et les solutions qu'elles comportent, mais il en est aussi qui n'ont point été encore touchées et le sujet mérite d'être étudié dans son ensemble.

Voici, sommairement d'ailleurs, l'état actuel de la question :

Les disputes quodlibétiques de saint Thomas sont au nombre de douze dans ses œuvres imprimées, mais les anciens catalogues n'en désignant que onze, la question s'est posée de savoir si ces douze *quodlibeta* étaient authentiques. Echard [2] avait cru pouvoir résoudre cette difficulté en faisant remarquer que dans le ms. Sorbonne 3003, (actuellement Paris Nat. lat. 15787), les quodl. 5 et 6 étant réunis en un seul, la collection primitive des *quodlibeta* avait pu ne contenir que 11 quodlibets qui auraient été assez tôt distribués en douze parties. A défaut d'une documentation nouvelle, permettant soit de la confirmer soit de l'infirmer, cette opinion d'Echard a été suivie par les critiques postérieurs [3].

La collection des *quodlibeta* se compose de deux parties chronologiquement distinctes et interverties intentionnellement dans leur mise en circulation, après la mort de saint Thomas. La partie la plus ancienne, contemporaine du séjour du maître en Italie, comprend les quodlibets 7 à 12 (respectivement 11 selon les manuscrits) ; ces disputes quodlibétiques ont été tenues vraisemblablement à raison de une par année et s'échelonnent sur les années qui vont

1. MANDONNET (P.) O. P. *Chronologie des questions disputées*... p. 9.

2. QUETIF-ECHARD. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. Parisiis, I. 1719 p. 290.

3. MANDONNET (P.) O. P. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* ; 2e édit. ; Louvain, 1911, p. 86. — JANSEN (R ) O. P. *Die Quodlibeta des heil. Thomas von Aquin*. Bonn. 1912, p. 84 et seq. ; — MANDONNET (P.). *Chronologie des questions disputées*... p. 46 ; MANDONNET (P.). *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IX (1920), p. 148 ; GRABMANN (M.). *Die echten Schriften des heil. Thomas von Aquin*. Münster, 1920, p. 210-11.



de 1263 approximativement à 1268. Les six premières disputes, au contraire, se rattachent à l'enseignement de saint Thomas à Paris, et peuvent être ainsi datées :

| | | |
|---|---|---|
| 1269 | I | Quodl. Pâques |
| | II | Quodl. Noël |
| 1270 | III | Quodl. Pâques |
| | IV | Quodl. Noël de cette année, ou Pâques de la suivante |
| 1271 | V | Quodl. Noël |
| 1272 | VI | Quodl. Pâques [1] |

Les derniers quodlibets sont donc antérieurs aux six premiers, mais, de plus, « dans les anciens manuscrits, le quodlibet 8 est placé l'avant-dernier, c'est-à-dire le 11e, les autres gardant leur ordre respectif. En outre la 7e question du quodl. 7 qui comprend les deux derniers articles, n'existe pas dans les anciens manuscrits. C'est une question disputée isolément par saint Thomas sur le travail manuel des religieux, au temps des polémiques de Guillaume de Saint-Amour, ajoutée ici après coup, et qui remonte aux années 1255-1256 [2] ».

Tel est sommairement l'état actuel de la question touchant les *quodlibeta* de saint Thomas.

Les résultats obtenus et les problèmes posés procèdent d'ordinaire des informations fournies par la tradition manuscrite ; il n'a pas encore été fait jusqu'ici un inventaire, non seulement complet, mais pas même étendu des manuscrits des *quodlibeta* de saint Thomas. C'est la persuasion qu'un tel travail pourrait confirmer les données acquises ou les rectifier, et soulever de nouveaux problèmes qu'il serait peut-être possible de résoudre, qui nous a fait entreprendre un dépouillement aussi complet que possible des manuscrits de *quodlibeta* des principales bibliothèques de l'Europe. On trouvera cet inventaire à la fin de cette étude ; si incomplet qu'il puisse être, on pense qu'il est suffisant pour qu'on puisse espérer avoir travaillé sur une base assez large ; quelques unités de plus auraient sans doute augmenté le nombre des manuscrits composant telle ou telle famille, mais n'auraient probablement pas changé les résultats de cette étude.

Notre inventaire nous a naturellement conduit à opérer une classification des manuscrits qui nous a permis de mettre en évidence les divers problèmes soulevés par les *quodlibeta*. Pour faciliter l'in-

1. MANDONNET (P.). *Siger de Brabant*... p. 86 ; *Chronologie des questions disputées*... p. 46-48 ; *Chronologie sommaire*... p. 148-49.

2. MANDONNET (P.). *Chronologie sommaire*... p. 148-49.

telligence de notre classification nous avons même dressé un tableau général qui fait mieux ressortir l'état de la tradition manuscrite, les problèmes qu'elle pose et les solutions qu'elle implique [1].

Nous distribuerons l'étude de l'ensemble de ces problèmes en étudiant successivement :

I. La tradition manuscrite.
II. Les additions apportées à la collection primitive des *quodlibeta*.
III. La collection primitive des *quodlibeta*.

## I

### LA TRADITION MANUSCRITE [2]

Des manuscrits ont été indiqués par les catalogues des bibliothèques comme contenant les questions quodlibétiques de saint Thomas qui, en fait, ne les contiennent pas (mss. 33, 49, 67, 95); d'autres manuscrits ne contiennent que les tables des articles des *quodlibeta* (56, 63) ; d'autres enfin ne contiennent que des extraits ou fragments des *quodlibeta* (31, 35, 51, 55, 80, 82, 83, 93, 101). Il faut mettre de côté ces manuscrits dans un examen général, encore qu'à l'occasion on puisse, dans l'étude de l'une ou l'autre question de détail être amené à faire appel à ces extraits ou fragments.

Les quatre-vingt-sept manuscrits qui restent après cette première élimination doivent être groupés par familles.

#### I. MANUSCRITS DE QUODLIBETA (GROUPES DISSOCIÉS).

Il y a d'abord toute une série de manuscrits qui n'offrent pas une collection complète des disputes quodlibétiques de saint Thomas; les deux groupes parisien et italien se présentent comme dissociés, tantôt quelques *quodlibeta* parisiens ou tous les *quodlibeta* parisiens se trouvent réunis, tantôt le seul groupe italien est reproduit dans son ensemble. Il semble bien qu'il faille aussi ranger parmi ces manuscrits où les deux groupes sont dissociés, les manuscrits manifestement composés par la réunion de deux manuscrits juxtaposés, mais de mains différentes, dont le premier contient les six

1. Au cours de cette étude, j'ai renvoyé d'une façon constante à l'édition Paris, Vivès, 1889, que j'ai indiquée par le sigle. V.

2. Pour éviter tout malentendu, on a désigné les *quodlibeta* par les numéros qu'ils portent dans toutes les éditions modernes, et on a indiqué, à la fin de cette étude, les *incipit* et les *explicit* des questions quodlibétiques de saint Thomas assez longuement, pour qu'ils soient reconnus avec certitude, quoique pour chacun d'eux, les premiers mots soient presque les mêmes.



premiers *quodlibeta*, soit le groupe parisien, et le second les cinq ou six derniers, soit le groupe italien ; ces manuscrits seront indiqués entre crochets.

A. *Le groupe parisien seul* [1] :

*a*). les trois premiers *quodlibeta* seuls : 21, 91.

*b*). les cinq premiers *quodlibeta* seuls : 36, 58, 62, 72.

*c*). les six premiers *quodlibeta* seuls : [2], 6 [2], 25, 38, 52, 85.

*d*). les six premiers *quodlibeta* de saint Thomas, suivis d'un quodlibet que nous verrons être un quodlibet de Jean Peckham, O. M. : 1, 3, 5, 17, 59, [61], 63, [64], 65, [69], 71, 76, 90.

Dans tous ces manuscrits, les *quodlibeta* sont reproduits dans l'ordre normal et le quatrième quodl., quand il est reproduit (familles *b, c, d.*) porte la question sur l'entrée des enfants en religion (quodl. 4, art. 23 et 24).

B. *Le groupe italien seul* :

*e*). les *quodlibeta* VII-XI dans cet ordre : 7, 9, 10, 11, 8 ; le 7e quodl. ne portant pas la question sur le travail manuel des religieux : [2], 60, 68, [69].

*f*). les *quodlibeta* VII-XII dans cet ordre : 7, 8, 9, 10, 11, 12. ; le 7e quodl. portant la question sur le travail manuel des religieux : [64].

Dans le manuscrit [61] Paris Mazarine 805, la deuxième partie fol. 185-203v reproduit les quodl. 8, 9, 10, 7, sans la question de opere manuali ; ce ms. étant manifestement resté inachevé, je n'en fais pas état ici

Les soixante-quatre manuscrits qui nous restent après l'élimination des manuscrits contenant les groupes dissociés (dans ce nombre nous comprenons encore les quatre manuscrits signalés précédemment comme composés de deux manuscrits juxtaposés : 2, 61, 64, 69) ont ceci de commun qu'ils prétendent nous donner la collection complète des questions quodlibétiques de saint Thomas.

On devrait peut-être pour classer ces manuscrits par familles

---

1. Pendant que ce travail était en cours d'impression, j'ai trouvé le 1er quodlibet reproduit seul, dans le ms. Toulouse 343 (III 27). Je l'ai signalé dans l'inventaire final sous le n° 94 bis.

2. Le ms. d'Augsbourg (6) incomplet du commencement et qui ne contient que les quodl. 4, 5 et 6 doit évidemment être classé avec les mss. contenant les 6 premiers quodlibets.



dresser autant de tableaux qu'il peut apparaître de questions litigieuses, mais il ne semble pas que cette façon de faire offre beaucoup d'avantages : la question sur le travail manuel des religieux, par exemple, ne manque que dans cinq manuscrits, quel intérêt y aurait-il à grouper d'un côté ces cinq manuscrits et de l'autre les cinquante-cinq autres ? On peut au contraire penser que les problèmes que soulève l'examen de ces manuscrits sont solidaires les uns des autres, et qu'un groupement les réunissant dans un même tableau aurait l'avantage de faire apparaître des familles non contaminées d'additions et composées de manuscrits qui par leur nombre, leur âge et leur origine pourraient nous mettre sur la trace de la collection primitive des questions quodlibétiques de saint Thomas.

Un coup d'œil, même rapide, sur la description des manuscrits offrant la collection complète des *quodlibeta*, telle qu'on la trouve dans notre inventaire, permet de noter comme éléments variant d'un manuscrit à l'autre : l'ordre des *quodlibeta*, l'existence ou la non-existence dans ces manuscrits du douzième quodlibet, du quodlibet de Peckham, de la question de l'entrée des enfants en religion, (art. 23 et 24 du quodl. 4), et de la question du travail manuel des religieux (art. 17 et 18 du quodl. 7). Ce sont là les éléments que doit prendre en considération un classement rationnel de ces manuscrits. Il n'est pas douteux que l'existence ou la non-existence dans ces manuscrits du douzième quodlibet, ne soit l'élément le plus typique et ne doive être pris comme point de départ de toute répartition ; l'ordre des quodlibets étant un élément variable qui se retrouve nécessairement dans toute collection tendant à être complète, permettra de pousser plus avant cette première distribution : si l'on excepte les manuscrits 16 et 61 où le 7[e] quodl. change de place, on remarquera que le huitième quodlibet non seulement change facilement de place, mais est le seul qui en change ; la place qu'occupe ce huitième quodlibet sera donc l'élément caractéristique qui conduira à de nouvelles divisions ; enfin l'existence ou la non-existence du quodlibet de Jean Peckham, de la question de l'entrée des enfants en religion, et de la question sur le travail manuel des religieux permettront de constituer les familles de manuscrits.

Comme précédemment, les manuscrits composés de deux manuscrits juxtaposés : 2, 61, 64, 69 seront indiqués entre crochets ; on indiquera de même entre crochets les manuscrits incomplets de la fin : Arras [4] Bologne [12] Budapest [18] Paris Mazarine [61] Sienne [92] qui ne rentrent dans l'une ou l'autre famille que

parce que les caractères indiqués permettent de supposer la similitude des parties manquantes avec telle ou telle famille de manuscrits.

## II. MANUSCRITS DE ONZE QUODLIBETA (LE DOUZIÈME QUODL. SEUL EST MANQUANT)

C. *le huitième quodl. est placé à la fin du groupe italien, de sorte que les* quodlibeta *sont reproduits dans l'ordre suivant* : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 8.

*g.* manuscrits qui ne portent, ni le quodl. de Peckham, ni la question sur l'entrée des enfants en religion, ni la question sur le travail manuel : [2] [1], 50, 53.

*h.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion, mais qui ne portent ni la question sur le travail manuel, ni le quodl. de Peckham : 8, [12] 73, 77, 87, 88, [92].

Les manuscrits de Bologne [12] et de Sienne [92] incomplets de la fin, peuvent aussi bien entrer dans cette famille *h.* qui n'a que 11 quodl., que dans la famille *q.* que nous verrons plus loin et qui a 12 quodl., mais comme ce sont des manuscrits italiens et que tous les manuscrits italiens complets que nous connaissons (60, 77, 79, 81, 84, 86, 87, 88, 97) ignorent le 12ᵉ quodl. (excepté le ms. 78 qui est un ms. d'une composition très défectueuse), nous croyons pouvoir rapprocher ces deux ms. 12 et 92 de cette famille *h.*

*i.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion, et le quodl. de Peckham (placé après le 6ᵉ quodl.), mais ne portent pas la question sur le travail manuel : [4], 19, 43, 66, [69], 70, 74, 79, 84, 89.

Le ms. d'Arras [4] qui est incomplet de la fin, ne peut rentrer que dans cette famille et l'on peut supposer qu'il ne devait contenir que 11 quodl. ; en effet il n'y a pas d'exemple de ms. ayant 12 quodl., qui ayant le 8ᵉ quodl. à la fin du groupe italien, porte la question sur l'entrée des enfants en religion, omette la question sur le travail manuel et présente le quodl. de Peckham après le 6ᵉ quodl.

*k.* manuscrit qui porte la question sur l'entrée des enfants en religion, et la question sur le travail manuel, mais qui ne porte pas le quodlibet de Peckham : 7.

D. *le huitième quodlibet est placé au commencement du groupe italien, de sorte que les* quodlibeta *sont reproduits dans l'ordre suivant* : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 7, 9, 10, 11.

*l.* manuscrits qui ne portent ni le quodlibet de Peckham, ni la

1. Sur ce ms. [2] Angers 212, voir note page 108.



question sur l'entrée des enfants en religion, ni la question sur le travail manuel : 20, 86.

*m.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion, mais qui ne portent ni la question sur le travail manuel ni le quodlibet de Peckham : 22, 24, 81, 94.

*n.* manuscrit qui porte la question sur l'entrée des enfants en religion, et la question sur le travail manuel, mais qui ne porte pas le quodlibet de Peckham : 97.

*o.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion, la question sur le travail manuel et le quodlibet de Peckham (après le 6e quodl.). Le septième quodl. a changé de place et les *quodlibeta* sont reproduits dans cet ordre : 1, 2 ,3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 7, 11 : 16, [61].

Le ms. [61] Paris Mazarine 805, qui est incomplet de la fin, n'a ni la question sur le travail manuel, qui se trouve à la fin du 7e quodl., ni le 11e quodl. ; mais les autres *quodlibeta* y étant placés dans l'ordre indiqué ci-dessus, ce manuscrit ne peut être comparé qu'au ms. 16 pour sa composition.

E. ***le huitième quodlibet occupe la même place que dans les éditions ; les*** quodlibeta ***sont reproduits dans l'ordre suivant*** : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.

*p.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion, et la question sur le travail manuel, mais ne portent pas le quodlibet de Peckham : 23, 34, 57.

### III. MANUSCRITS DE DOUZE QUODLIBETA

F. ***le huitième quodlibet est placé à la fin du groupe italien, de sorte que les*** quodlibeta ***sont dans l'ordre suivant*** : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 8, 12.

*q.* manuscrit qui porte la question sur l'entrée des enfants en religion, mais ne porte ni la question sur le travail manuel, ni le quodlibet de Peckham : 9.

*r.* manuscrit qui porte la question sur l'entrée des enfants en religion et le quodlibet de Peckham, mais qui ne porte pas la question sur le travail manuel (ici le douzième quodlibet est placé après le 6e et les *quodlibeta* sont dans l'ordre suivant : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 12, Peckham, 7, 9, 10, 11, 8) : 78.

G. ***le huitième quodlibet occupe la même place que dans les éditions, de sorte que les*** quodlibeta ***sont reproduits dans l'ordre suivant***: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.

*s.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion et la question sur le travail manuel, mais ne portent pas le quodlibet de Peckham : 11, 14, [18], 26, 27, 28, 29, 30, 42, 98.

Le ms. de Budapest [18] qui est incomplet de la fin, pourrait rentrer également bien dans la famille *p.* qui n'a que 11 quodl., et qui pour tout le reste est identique à la famille *s.* ; mais comme tous les manuscrits de l'Europe centrale sont des ms. de 12 quodl., comme nous le montrerons plus loin, on peut penser légitimement que ce ms. était à 12 quodl. et le traiter comme tel.

*t.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion, la question sur le travail manuel et le quodlibet de Peckham (ce quodl. de Peckham entre les quodl. 6 et 7) : 40, [64].

*u.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion, la question sur le travail manuel et le quodlibet de Peckham (ce quodl. de Peckham à la fin, après le 12ᵉ quodl.) : 41, 96.

*v.* manuscrit qui porte la question sur l'entrée des enfants en religion, la question sur le travail manuel et le quodlibet de Peckham (ce quodl. de Peckham entre les quodl. 9 et 10) : 100.

H. *Le huitième quodlibet a pris la place du* 6ᵉ, *de sorte que les* quodlibeta *sont reproduits dans l'ordre suivant* : 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, 9, 10, 11, 6, 12, *et la question sur le travail manuel est placée après le* 6ᵉ *quodl.*

*x.* manuscrits qui portent la question sur l'entrée des enfants en religion, la question sur le travail manuel, mais qui ne portent pas le quodlibet de Peckham : 10, 15, 32, 39, 46, 47, 48, 54, 75, 99.

*y.* manuscrit qui porte la question sur l'entrée des enfants en religion, la question sur le travail manuel et le quodlibet de Peckham (ce quodl. de Peckham placé après le 12ᵉ) : 37.

Je n'ai pas tenu compte dans ce classement des éditions de *quodlibeta* ; ces éditions dont on trouvera une description succincte après l'inventaire des manuscrits [nᵒˢ 102-119] sont pourtant intéressantes ; les plus anciennes, surtout les éditions incunables sont la reproduction de manuscrits et méritent à ce titre de fixer l'attention ; les plus récentes, qui ne sont que la reproduction des éditions précédentes et qui n'ont pas été précédées de travaux critiques, présentent toujours le même texte avec une unanimité telle, qu'elles ne laissent même pas penser qu'il puisse y avoir aucun problème sur l'ordre des *quodlibeta* ou sur la composition de leur texte. Deux éditions incunables (102 et 105) sont une reproduction des manus-

crits de la famille *x*. qui représente, comme nous le verrons, une tradition extrêmement défectueuse, originaire de l'Europe centrale ; on peut d'ailleurs se baser sur cette observation pour affirmer que Pellechet [1] fait erreur en attribuant cet incunable 102 à « *Georgius Lauer* » de Rome ; cette édition doit être une édition de l'Europe centrale tout comme l'incunable cité sous le nº 105 qui est de Nüremberg. Toutes les autres éditions sans exception, incunables ou non, partielles ou complètes (103-104 ; 106 à 119), reproduisent les disputes quodlibétiques telles que nous les donnent les manuscrits de la famille *s*., c'est-à-dire qu'elles portent 12 *quodlibeta* indiqués dans l'ordre suivant : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; elles portent la question sur l'entrée en religion des enfants et la question sur le travail manuel, mais ignorent le quodl. de Peckham. Les éditions ne laissent donc pas supposer les nombreuses variations des manuscrits, ni les problèmes que ces variations soulèvent, et l'on voit par là, combien le P. Jansen qui a voulu étudier ces questions d'après les seules éditions incunables [2] a, par le fait même, rétréci son horizon.

Car il est de toute évidence que ces variations des manuscrits posent la question de savoir si le quodlibet attribué à Peckham, le douzième quodlibet, la question sur l'entrée des enfants en religion et la question sur le travail manuel, qui ne se retrouvent pas dans tous les manuscrits, ne seraient pas des additions faites après coup à la collection primitive ; c'est la question que nous allons étudier maintenant, mais auparavant essayons de réunir dans un tableau général toute la classification que nous venons de faire, afin d'en faciliter l'intelligence et l'emploi ; pour abréger autant que possible, le signe + que nous emploierons, indiquera que la question dont il s'agit se trouve dans le manuscrit, et le signe — que cette question ne s'y trouve pas.

| | | |
|---|---|---|
| I groupes dissociés | A. groupe parisien | a : les trois premiers quodl. seuls : 21, 91 |
| | | b : les cinq premiers quodl. seuls : 36, 58, 62, 72 |
| | | c : les six premiers quodl. seuls : [2], 6, 25, 38, 52, 85 |
| | | d : les six premiers et Peckham : 1, 3, 5, 17, 59, [61], 63, [64], 65, [69], 71, 76, 90 |
| | B. groupe italien | e : quodl. 7-11 sans le de opere manuali : [2], 60, 68, [69] |
| | | f : quodl. 7-12 avec le de opere manuali : [64] |

1. PELLECHET (M.). *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*. Tome I. Paris, Picard, 1897, p. 226, nº 1002.

2. JANSEN. *Die quodlibeta des heil. Thomas von Aquin*. Bonn. 1912.

| | | | entrée des enfants en religion | travail manuel | quodl. de Peckham | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| II onze quodl. | C. 8e quodl. à la fin du groupe italien | g | — | — | — | [2], 50, 53. |
| | | h | + | — | — | 8, [12], 73, 77, 87, 88, [92]. |
| | | i | + | — | + | [4], 19, 43, 66, [69], 70, 74, 79, 84, 89. |
| | | k | + | + | — | 7. |
| | D. 8e quodl. au comm. du groupe italien | l | — | — | — | 20, 86. |
| | | m | + | — | — | 22, 24, 81, 94. |
| | | n | + | + | — | 97. |
| | | o | + | + | + | 16, [61]. |
| | E. 8e quodl. occupe la même place que dans les éditions | p | + | + | — | 23, 34, 57. |
| III douze quodl. | F. 8e quodl. à la fin du groupe italien | q | + | — | — | 9. |
| | | r | + | — | + | 78. |
| | G. 8e quodl. occupe la même place que dans les éditions | s | + | + | — | 11, 14, [18], 26, 27, 28, 29, 30, 42, 98. |
| | | t | + | + | + | (Peckham apr. le 6e quodl.) 40, [64]. |
| | | u | + | + | + | (Peckham apr. le 12e quodl.) 41, 96. |
| | | v | + | + | + | (Peckham après le 9e quodl.) 100. |
| | H. le 8e quodl. a pris la place du 6e | x | + | + | — | 10, 15, 32, 39, 46, 47, 48, 54, 75, 99. |
| | | y | + | + | + | 37. |

## II

### LES ADDITIONS A LA COLLECTION PRIMITIVE.

L'examen des manuscrits révèle des variations dans la composition de la collection des disputes quodlibétiques de saint Thomas. On ne trouve pas dans tous les manuscrits : 1° le quodlibet attribué à Peckham, 2° le douzième quodlibet, 3° la question sur le travail manuel, 4° la question sur l'entrée des enfants en religion. Ces sections ne devaient pas faire partie de la collection primitive des *quodlibeta*, sans quoi on ne s'expliquerait pas qu'elles ne se retrouvent pas dans tous les manuscrits ; pour chacune d'elle, on constatera d'abord le fait de leur addition, on examinera ensuite si elle est authentique, où, quand et pourquoi elle a été ajoutée ; ces questions ayant été résolues, on cherchera à déterminer dans quel ordre se sont produites leurs additions à la collection primitive.

#### 1° *Le quodlibet de Jean Peckham* [1]

Le quodlibet de Jean Peckham est reproduit dans vingt-neuf manuscrits (familles *d*, *i*, *o*, *r*, *t*, *u*, *v*, *y*) ; il manque dans tous les

1. On trouvera à la fin de cette étude *l'incipit* et *l'explicit* du quodlibet de Jean

autres manuscrits. Il n'est attribué explicitement à saint Thomas que par le seul ms 69 ; il est compté au nombre des quodlibets de saint Thomas, mais reste sans attribution, dans le plus grand nombre des manuscrits ; il est, par contre, formellement attribué à Jean Peckham par neuf manuscrits : 2, 43, 59, 61, 64 (?), 66, 71, 78, 84. ; quinze manuscrits nous apprennent même qu'il a été disputé à Noël : « quodlibet de natali », 1, 2, 5, 16, 19, 43, 59, 65, 66, 70, 71, 76, 79, 84, 89.

Il n'y a aucun doute : ce quodlibet n'est sûrement pas de saint Thomas ; personne ne s'y est trompé, et aucune édition de la collection des disputes quodlibétiques du saint docteur ne l'a reproduit. Les seuls incunables 101 et 104 ont publié à la suite du quatrième quodlibet la dernière question de ce quodlibet de Peckham : « *queritur si carnalis copula sit de substancia matrimonii.* » L'incunable 104 a même noté à la fin de cette question : « *Hanc questionem nonnulli non habent.* » Le P. Jansen qui n'étudiait les questions quodlibétiques que d'après les éditions incunables sans se reporter à la tradition manuscrite, paraît avoir été surpris par l'apparition inattendue de cette question et, sans oser trancher la question de son authenticité, il l'a publiée en entier [1].

La place de ce quodlibet varie dans quelques manuscrits : il est placé après le 9e quodlibet dans le ms. 100, après le 12e dans les ms. 37, 41, 96, mais on peut dire qu'il a été universellement placé après le sixième quodlibet puisque c'est là qu'il paraît dans tous les autres manuscrits où il se trouve, à savoir dans les vingt-cinq manuscrits qui composent les familles *d, i, o, r, t* ; il semble donc faire corps avec le groupe parisien ; il se trouve même avec ce seul groupe dans treize manuscrits (*d*). On peut en déduire déjà, que c'est à Paris que ce quodlibet a fait intrusion dans la collection. Comme il ne se trouve dans aucun des manuscrits appartenant aux trois premières familles du groupe A (*a, b, c*), on en conclut que cette intrusion est postérieure à la constitution définitive du groupe parisien ; et comme par ailleurs il prend place dans quinze collections complètes avant le groupe italien (*i, o, r, t*) on peut ajouter que cette intrusion est antérieure à l'arrivée à Paris de ce dernier groupe. Mais on peut préciser encore davantage : le manuscrit 61, Paris Mazarine 805, le seul manuscrit des *quodlibeta* de saint Thomas que

---

Peckham, reproduit dans les mss. avec les questions quodlibétiques de saint Thomas ; la liste des 27 questions qu'il comporte a été donnée ensuite. Je note ici que ce quodlibet de Peckham est divisé en deux *quodlibeta* dans les mss. 37 et 41, le premier comprenant les quatorze premières questions, le second les treize suivantes.

1. JANSEN (R.), *Die quodlibeta des hl. Thomas...* p. 94, note 1.

nous ayons, où les pièces [1] soient indiquées, porte les six premiers *quodlibeta* et ce quodlibet de Peckham, divisés en 14 pièces, ce qui correspond au catalogue de taxations de livres établis pour les libraires parisiens en 1286 sinon plus tôt [2] ; on remarque que la 14e pièce est indiquée en marge, au fol. 182v, en face de ces mots : « *sed contra accipiatur unum* ... » c'est-à-dire au milieu du 9e article du quodlibet de Peckham « *queritur utrum in primo instanti angelus potuerit esse in culpa* ». Le quodlibet de Peckham a donc été incorporé, ou mieux, a fait intrusion dans la collection des questions quodlibétiques de saint Thomas à Paris lors de la constitution définitive du groupe parisien, qui a dû avoir lieu bien avant 1286 ; ce catalogue de taxation ne connaît pas en effet les œuvres que saint Thomas a composées en Italie et plus spécialement la IIIa Pars; or il est manifeste qu'on n'a pas dû attendre l'année 1286 pour mettre cet ouvrage en circulation à Paris. Saint Thomas étant mort en 1274, c'est dans les premières années qui ont suivi sa mort que la IIIa Pars a dû être connue à Paris et ce catalogue qui ne la connaît pas est antérieur à cette époque ; le quodlibet de Peckham aurait donc fait intrusion dans la collection des disputes quodlibétiques de saint Thomas au plus tard vers 1274.

La raison de l'intrusion de ce quodlibet ne semble pas très caractérisée ; aucune des vingt-sept questions qui y sont examinées ne correspond à l'une ou l'autre des questions examinées par saint Thomas dans ses disputes quodlibétiques ; cette addition a pu être provoquée seulement par ce fait que Peckham se trouvait à Paris en même temps que saint Thomas (1269-72) et qu'il y avait disputé avec lui [3].

### 2° *Le douzième quodlibet*

Si on ne regarde que les manuscrits où paraît ce douzième quodlibet [III] on remarque que l'ordre des *quodlibeta* varie à l'intérieur de la collection : c'est le huitième quodl. qui se trouve à la fin

1. Les limites de cette étude ne me permettent pas d'expliquer exactement ce qu'étaient les pièces. On pourra se reporter à ce sujet aux travaux suivants : PELZER (A.), *Godefroid de Fontaines*, dans *Revue Néo-scolastique*, Louvain, 1913, p. 504-510 ; *S. Thomae Aquinatis Opera omnia* (édit. Léonienne), *tome XIII. Summa contra gentes*, Romae, 1918, p. XXVII- XXX; GRABMANN (M.), *Die neue Ausgabe der Summa contra Gentiles des hl. Thomas von Aquin nach dem Autograph*, dans *Theologische Revue*, 1920, col. 85 seq ; PELZER (A.), *L'édition léonine de la Somme contre les gentils*, dans *Revue Néo-scolastique*, Louvain, 1920, p. 233-36.

2. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Univ. Parisiensis*, I, (Parisiis, 1889), p. 646 ; MICHELITSCH (A.). *Thomasschriften. Untersuchungen über die Schriften Thomas von Aquino*, Graz, 1913, p. 96-97.

3. MANDONNET (P.), *Siger de Brabant*... p. 99.

du groupe italien (F.) ou qui gagne la place qu'il occupe dans les éditions (G.) ou qui prend la place du 6e quodl. (H.), c'est le quodl. de Peckham qui se place après le 6e quodl. (*t*) ou après le 9e (*v*) ou après le 12e (*u*) mais aucun de ces changements n'affecte le douzième quodlibet ; si l'on excepte le ms. 77, le douzième quodlibet reste toujours le dernier dans tous les manuscrits où il se trouve. Sa place à la fin de la collection et sa stabilité à cette place malgré tous les changements permettent de penser à priori que ce douzième quodlibet ne devait pas faire partie de la collection primitive et qu'il est une addition postérieure.

Mais de plus, ce douzième quodlibet ne se trouve pas dans tous les manuscrits ; quand il manque un quodlibet dans une collection tendant à être complète, c'est toujours le douzième et le douzième seul. Il est bien reproduit dans vingt-huit manuscrits (III), mais il manque dans trente-trois autres (II). Les manuscrits dans lesquels il fait défaut sont tous, sauf quatre : 8, 43, 50, 53, des manuscrits d'Angleterre (20, 22, 23, 24, 57) de France (2, 4, 7, 19, 34, 61, 66, 68, 69, 70, 73, 74, 89) de Belgique (16) d'Italie (12, 60, 77, 79, 81, 84, 86, 87, 88, 92, 97) et d'Espagne (94), alors que les manuscrits dans lesquels il se trouve sont tous sauf deux (64 et 78) des manuscrits de l'Europe centrale. Le ms. 78 (Rome Angelico) est du XVe s. et paraît tout-à-fait isolé dans la constitution des familles (*r*) ; le ms. 64 (Paris Mazarine 3486) est bien de la fin du XIIIe s. mais il est composé de deux manuscrits juxtaposés : ce ne sont pas là des références très sûres pour aider à retrouver la collection primitive. Enfin les manuscrits qui ne portent que onze quodlibets (II) sont en très grande majorité du XIIIe et du XIVe siècle, tandis que les manuscrits qui offrent ce douzième quodlibet (III) sont presque tous du XVe s., ce qui s'explique facilement puisque ces derniers sont tous, sauf les deux signalés plus haut, de l'Europe centrale et que l'établissement des Universités et la diffusion des études ne se sont produits en Europe centrale qu'assez tardivement [1].

La place qu'occupe le douzième quodlibet dans les collections, tendant à être complètes, et sa stabilité dans cette place, le fait qu'il soit le seul à faire défaut dans ces collections, le nombre des manuscrits qui l'omettent, le lieu où se trouvent ces manuscrits, leur âge, voilà autant d'éléments qui, pris isolément, peuvent nous inciter à

1. Le P. Jansen (*Die quodlibeta...* p. 95) avait déjà remarqué d'après les éditions incunables que la fin de ce douzième quodlibet n'était pas toujours la même et que très souvent le dernier article restait incomplet le *et primo* appelant au moins un *secundo*. Il a d'ailleurs publié ce *secundo* d'après l'édition de Nüremberg, 1474. Contrairement aux éditions, on verra d'après notre inventaire que presque tous les manuscrits portent cette fin complète.



regarder ce douzième quodlibet comme une addition faite après coup à la collection primitive, mais qui réunis et pris solidairement, ne laissent aucun doute à ce sujet ; la tradition de centres d'études tels que Paris, Rome, Oxford, Cambridge lorsqu'elle est aussi unanime et aussi constante, doit être considérée comme fournissant une certitude.

Faut-il considérer ce douzième quodlibet comme apocryphe parce qu'il a été ajouté après coup à la collection primitive ? S'il est ignoré de la plupart des catalogues qui ne signalent que onze *quodlibeta*, pourtant il est connu de la *Tabula* rédigée avant 1311 [1]. Il n'y a aucun doute possible à cet égard : la photographie de la *tabula* ne laisse supposer ni grattage, ni retouche [2]. La tradition manuscrite vient appuyer ce témoignage. Le ms. Paris Mazarine 3486 qui est de la fin du XIII[e] siècle reproduit ce douzième quodlibet. Ce manuscrit, il est vrai, est formé par la juxtaposition de deux manuscrits. Le premier ms. (fol 1-60) est composé de cinq cahiers de 12 folios ; il porte les 6 premiers *quodlibeta* et le quodlibet de Peckham ; il termine par une table qui finit fol. 60 « *finito libro sit laus et gloria christo* » ; le deuxième ms. (fol. 61-96) est composé de trois cahiers de 12 folios ; il comprend les 6 derniers *quodlibeta* ; la mention du fol. 60. : « *finito libro...* », le fait que la fin de ce folio et son verso sont restés blancs primitivement et ont pu être postérieurement recouverts d'une table par une autre main, le fait que le second manuscrit commence avec un nouveau cahier, sont des preuves que ce ms. est formé de la juxtaposition de deux manuscrits primitivement indépendants ; mais, même en admettant que le deuxième manuscrit ait été écrit après le premier, un examen attentif ne permet pas d'en reculer la date après la fin du XIII[e] siècle. Le manuscrit 78 Rome Collegio Angelico, très postérieur, puisqu'il est du XV[e] siècle, semble corroborer ces données ; il reproduit le douzième quodlibet immédiatement après le groupe parisien et avant le groupe italien ; si ce manuscrit représente une tradition ancienne, il est une confirmation de cette conclusion à laquelle nous sommes amenés : le douzième quodlibet, bien qu'il n'ait pas fait partie de la collection primitive des *quodlibeta* a été attribué à saint Thomas de très bonne heure et bien avant la fin du XIII[e] siècle.

Le but de ce travail étant de rechercher d'après les données de

1. MANDONNET (P.), *Des écrits authentiques...* 2[e] édit., p. 87 et seq.

2. MICHELITSCH (A.), *Thomasschriften. Untersuchungen über die SchriftenThomas von Aquino, I Bd. Bibliographisches.* Graz, Wien, Verlagsbuchhandlung. Styria, 1913. In-8°, XII-252 p., publie p. 113 un fac-similé de la *Tabula*.



la tradition manuscrite l'état de composition de la collection primitive des *quodlibeta* de saint Thomas, on n'a pas à faire une étude approfondie de ce douzième quodlibet, mais il paraît utile de remarquer que l'étude interne de ce quodlibet ne fait que confirmer ces données de critique externe. Un coup d'œil même rapide sur ce douzième quodlibet en manifeste la brièveté extrême : ses trente-six articles n'occupent que quinze pages de l'édition Vivès. Aucun des *quodlibeta* italiens n'a plus de 20 articles et pourtant ils occupent de douze pages (11ᵉ quodl.) à 28 pages (7ᵉ quodl.). Les *quodlibeta* composant le groupe parisien contiennent plus d'articles, ce qui se conçoit puisqu'au moment où il les détermine, saint Thomas est à une époque de production intense, il se trouve à Paris, le premier centre universitaire de l'époque et a pour objectants les maîtres les plus en vue de la chrétienté ; pourtant, le seul quodlibet parisien que le nombre de ses articles puisse faire rapprocher de ce douzième quodlibet, le troisième, n'a que trente et un articles mais il occupe trente-deux pages ; nous sommes loin de trente-six articles en quinze pages du douzième quodlibet.

La brièveté de ce quodlibet tient à ce qu'il laisse sans réponse des questions qu'il énonce (art. 35 *in fine*) mais elle tient aussi et surtout à ce que la structure générale des articles n'y est pas observée. On sait que les articles des questions quodlibétiques, comme d'ailleurs l'article scolastique, l'élément premier de toute production scolaire médiévale, se composent de plusieurs objections, d'un *sed contra*, d'un corps d'article où le maître définit sa doctrine, et de réponses aux objections proposées. Ce schème n'est suivi que très irrégulièrement dans le douzième quodlibet. Les objections sont rares ; l'article 2 qui réunit deux questions n'a même ni objection, ni *sed contra*, ni corps d'article, mais seulement des réponses aux objections. Le plus souvent on ne trouve que le seul corps d'article introduit par ces mots : *respondeo dicendum* mais sans objection, ni réponse aux objections (art. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 etc...) Quand les objections sont formulées, elles le sont d'une manière elliptique, en une simple proposition, mais ne sont pas présentées suivant l'usage, comme des arguments en forme (art. 30, 31). Les *sed contra* sont à peine énoncés (art. 5, 28), ils sont même, plusieurs fois, complètement supprimés (art 3, 22). Enfin les corps d'articles eux-mêmes sont très brefs, et ne sont souvent que des résumés : l'art. 12 rapporte en vingt-cinq lignes ce qui dans la Iª Pars occupera deux longs articles (I P. q. 89, a 5 et 6) ; l'art. 32 condense en sept lignes toute la question de la transmission du péché originel, l'art. 35 résume le long article de la IIª IIªᵉ q. 95, a. 8.

Ces observations manifestent un état d'imperfection et d'inachèvement dans la structure de ce quodlibet et dans ses développements ; on a l'impression de se trouver en face d'un recueil de notes brèves, d'une sorte d'« abbreviatio » plutôt que devant une détermination faite par le maître après la dispute quodlibétique ; l'on constate par ailleurs que la rédaction de ce quodlibet est extrêmement négligée et a une allure de laisser-aller de conversation ; on lit par exemple dans l'art 4 : « *quod autem ego occidar me exeunte est per accidens* » (Vivès, p. 598, a, l. 14) ; on est amené ainsi à penser que ce quodlibet pourrait n'être qu'une reportation ; et cette opinion se trouve confirmée par des expressions fréquentes tel que l'emploi de la première personne du singulier qui prouve que l'on se trouve en présence de notes prises par un élève pendant que le maître parle : Et sic *dico* quod ; art. 3 (V. p. 597 b., l 32) art. 5. (V. p. 598 b, l. 34) *Ego* autem *dico* (art. 8, V. p. 599 b, l. 13).

Cette reportation faite par un étudiant, ne peut être que la reportation d'une dispute quodlibétique ; il suffit pour s'en convaincre de parcourir les sujets variés et nombreux qui y sont traités. Mais la dispute quodlibétique qui fait l'objet de cette reportation, a-t-elle été tenue par saint Thomas ? Il semble que rien ne s'y oppose ; ce douzième quodlibet a été attribué de très bonne heure à saint Thomas et lui a toujours été attribué, de plus la doctrine fondamentale de cette reportation est celle du saint docteur dans tous ses écrits et rien n'y laisse soupçonner une doctrine autre que la sienne [1]. La composition si défectueuse de cette dispute quodlibétique, surtout quand on la rapproche des disputes parisiennes, laisse penser qu'elle a dû être tenue ailleurs qu'à Paris, devant un auditoire beaucoup moins familiarisé que le milieu universitaire parisien à ces sortes d'exercices, probablement en Italie. Mais on n'a pas à pousser plus avant ici l'étude de ce douzième quodlibet, il nous suffit d'avoir remarqué que son étude interne, même rapide, confirmait les données de la critique externe à son sujet : ce quodlibet ne faisait pas partie de la collection primitive des disputes quodlibétiques de saint Thomas, c'est la reportation faite par un étudiant d'une dispute tenue par le maître.

C'est à Paris que cette reportation a dû être introduite dans la collection primitive : le manuscrit le plus ancien qui la reproduit étant un manuscrit parisien, 64 Mazarine 3486 et le seul catalogue qui la signale étant la *Tabula* rédigée à Paris. Le manuscrit de Rome

1. Mes confrères le R. P. Héris et le R. P. Chenu ont bien voulu examiner au point de vue doctrinal le contenu de ce douzième quodlibet ; je les prie de bien vouloir trouver ici mes remerciements pour leur collaboration fraternelle.

Collegio Angelico 78 n'est que du XVe siècle, mais, s'il représente une tradition ancienne, il apporte encore une confirmation à ces données puisqu'il reproduit ce quodlibet à la fin du groupe parisien. L'addition de ce douzième quodlibet à la collection primitive a été faite d'assez bonne heure, après l'arrivée à Paris du groupe italien, puisque, si l'on excepte le ms. 78, c'est à la suite de ce groupe qu'il a pris place, et qu'on le retrouve dans tous les manuscrits ; son introduction est sûrement antérieure à la fin du XIIIe siècle, puisqu'il se trouve dans le ms. Paris Mazarine 3486.

La raison de son addition est facile à saisir : puisqu'il est la reportation d'une dispute quodlibétique de saint Thomas, on devait désirer le rapprocher des autres questions quodlibétiques du maître.

3° *La question sur le travail manuel des religieux* (*quodl.* 7 *art.* *17 et 18.*)

L'étendue des deux articles qui composent cette question sur le travail manuel des religieux, montre très bien qu'ils ne sont pas des articles de questions quodlibétiques ; ceux-ci sont beaucoup plus courts. Le fait qu'ils se trouvent à la fin d'un quodlibet laisse déjà supposer qu'ils auraient pu être ajoutés. Cette question sur le travail manuel manque dans vingt-neuf manuscrits (*e*, *g*, *h*, *i*, *l*, *m*, *q*, *r*,) et se trouve reproduite dans trente trois autres (*k*, *n*, *o*, *p*, *s*, *t*, *u*, *v*, *x*, *y*). Non seulement cette question manque dans la moitié des manuscrits, mais elle est quelquefois indiquée comme formant un quodlibet spécial, numéroté à part (42) ; dans onze manuscrits (*x*, *g*) composant toute une famille, elle est reproduite à la fin du sixième quodlibet (indiqué onzième dans ces mss.) et dans ce cas, elle est toujours précédée de cette annotation : « *sequuntur autem nunc questiones de opere manuali que solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem septimi, post questionem de quadruplici sensu sacre scripture, hic autem ponuntur circa finem* II *quodlibeti* ». Il arrive même à cette question sur le travail manuel d'être reproduite à l'état isolé dans les manuscrits 34 (fol. 325-31) 55, 82 (fol. 49-50vo) ou même d'être reproduite tout à la fin d'un manuscrit qui primitivement ne la portait pas. (87, 94). La composition de cette question, mais surtout son absence, dans la moitié des manuscrits, sa numérotation spéciale, sa reproduction à l'état isolé dans certains manuscrits, le fait qu'elle a pu se séparer du septième quodlibet pour aller retrouver le sixième, voilà autant d'indices dont la réunion ne laisse aucun doute : la question sur le travail manuel ne faisait pas partie de la collection primitive des quodlibets.

Il n'y a pas de raison pour rejeter l'authenticité de cette question

sur le travail manuel ; bien au contraire, elle se trouve dans la moitié des manuscrits et aucun doute n'est élevé sur son attribution à saint Thomas ; le sujet qu'elle traite se rapporte directement aux polémiques soutenues par saint Thomas contre Guillaume de Saint-Amour, 1255-56 ; c'est une question disputée restée à l'état isolé qui n'a pas trouvé place dans la collection des questions disputées de saint Thomas à cause de la nature de son sujet et de sa brièveté.

L'addition de cette question disputée sur le travail manuel des religieux a certainement été faite à Paris où le texte avait dû en être conservé ; elle n'a pu être faite qu'après l'arrivée à Paris du groupe italien des *quodlibeta* puisque c'est dans ce groupe qu'elle a trouvé place. Primitivement, elle a dû être mise à la suite du septième quodlibet ; c'est là qu'on la trouve dans les vingt-deux manuscrits qui composent les familles *k, n, o, p, s, t, u, v,* ; il est vrai que dans les onze manuscrits de la famille H, cette question est placée après le 6e quodlibet, mais les manuscrits de cette famille sont presque tous du XVe siècle et de l'Europe centrale ; ils représentent la tradition la plus défectueuse que l'on puisse imaginer puisque les deux groupes parisien et italien y ont été mélangés, ce sixième quodlibet étant venu se placer onzième ; tous ces manuscrits portent d'ailleurs, à plein texte, la note reproduite plus haut, qui avertit le lecteur que dans d'autres manuscrits cette question sur le travail manuel est à la fin du septième quodlibet.

La composition successive de la collection des *quodlibeta* facilitait l'addition de cette question disputée ; mais on ne voit pas tout d'abord, pourquoi cette question a trouvé place après le 7e quodlibet. Comme nous le verrons plus loin, les *quodlibeta* italiens s'échelonnent sur le séjour de saint Thomas en Italie pendant les années 1263-1268 ; ils n'ont été connus à Paris qu'après les six premiers ; quand ils sont arrivés les six *quodlibeta* parisiens formaient déjà un tout complet ; si l'on voulait incorporer cette question sur le travail manuel à la collection des questions quodlibétiques il fallait donc l'ajouter à la partie nouvelle ; cette question n'ayant de rapport particulier avec aucun de ces nouveaux *quodlibeta* pouvait être incorporée indifféremment à l'un ou à l'autre d'entre eux ; il semble que c'est parce qu'il se présentait le premier du groupe italien, que le 7e quodlibet s'est vu adjoindre cette question sur le travail manuel.

4° *la question sur l'entrée des enfants en religion* (*quodl.* 4 *art.* 23 *et* 24).

Comme les deux articles composant la question sur le travail manuel, les deux articles composant la question sur l'entrée des

enfants en religion sont d'une étendue bien supérieure à celle des articles des questions quodlibétiques, et cette constatation jointe au fait que ces articles se trouvent à la fin d'un quodlibet, conduit à admettre qu'ils doivent être une addition. Cette question sur l'entrée des enfants en religion ne manque que dans cinq manuscrits (*g. l.*) ; elle est quelquefois indiquée dans les manuscrits qui la reproduisent comme formant un quodlibet spécial portant un numéro particulier (14, 48, 76) ; dans le manuscrit 48, on trouve même au commencement de cette question cette note : « *Hic quidam assignant V quodlibetum* ». Cette question est aussi reproduite à l'état isolé : 2. (fol. 84 vo-90vo), 20, 55, 83; elle est résumée dans le texte du quodl. 3. (ms. 2 fol 3vo). Comme pour la question sur le travail manuel, il est évident que la composition de cette question, son absence dans certains manuscrits, sa numérotation spéciale, son isolement, et sa reproduction à part prouvent que cette question sur l'entrée des enfants en religion ne faisait pas primitivement partie de la collection des disputes quodlibétiques.

L'authenticité de cette question ne fait aucun doute ; elle se trouve dans tous les manuscrits sauf cinq ; elle a toujours été attribuée à saint Thomas ; c'est une question disputée comme la question sur le travail manuel. Le manuscrit Rome Vat. lat. 779 confirme cette conclusion; il porte en marge au fol 20vo cette note : « *Isti duo articuli fuerunt disputati a fratre thoma contra geroldum in principio quadragesime.* » Cette question disputée se place au temps de la polémique avec Gérard d'Abbeville et comme elle est jointe au quodlibet, c'est qu'elle a été disputée vers le même temps, donc au commencement du carême 1271.

Cette addition n'a pu être faite qu'à Paris ; elle n'a pas dû être faite au moment où le 4e quodlibet a été mis en circulation, tout de suite après sa discussion, car elle se trouverait dans tous les manuscrits ; mais elle a dû être faite de très bonne heure ; elle se trouve dans le manuscrit Paris Mazarine 805 qui indique les pièces, elle avait donc été déjà incorporée à la collection lorsque le groupe parisien des *quodlibeta* a été définitivement formé ; mais son addition doit même être antérieure à l'achèvement du groupe parisien puisqu'on la trouve non seulement dans les dix-neuf manuscrits contenant tous les *quodlibeta* parisiens (*c* et *d*), mais même dans les quatre manuscrits ne contenant que les cinq premières disputes quodlibétiques (*b*).

Cette question sur l'entrée des enfants en religion a trouvé place dans la collection des disputes quodlibétiques pour les mêmes raisons que la question sur le travail manuel ; la nature de son objet

et sa brièveté ne permettaient pas de l'introduire dans la série des grandes questions disputées, mais la composition successive de la collection des *quodlibeta* facilitant les additions, cette question est venue rejoindre le quodlibet qui avait été disputé dans le même temps.

5° *Ordre successif des additions faites à la collection primitive des disputes quodlibétiques.*

Le quodlibet de Peckham, le douzième quodlibet, la question sur le travail manuel, la question sur l'entrée des enfants en religion, sont, nous venons de le voir, des additions faites après coup à la collection primitive des disputes quodlibétiques de saint Thomas. On a remarqué que ces additions avaient été faites à Paris, et on a cherché à déterminer approximativement à quelle époque avait eu lieu chacune d'elles. Il reste maintenant à essayer de déterminer l'ordre successif de ces additions.

La question sur l'entrée des enfants en religion a dû être ajoutée la première et de très bonne heure ; comme elle ne manque que dans cinq manuscrits ou manquent également le douzième quodlibet, la question sur le travail manuel et le quodlibet de Pekham (*g. l.*) son addition est sûrement antérieure à l'incorporation de ces trois autres morceaux ou fragments. Il ne semble pas pourtant qu'elle ait été incorporée au quatrième quodlibet lors de sa mise en circulation car alors elle serait partie intégrante de ce quodlibet et se retrouverait dans tous les manuscrits, mais cette addition a sûrement été faite avant la constitution définitive du groupe parisien puisque le ms. Paris Mazarine 805 qui indique les pièces, la reproduit; elle a même dû être faite bien avant, puisque les quatre manuscrits qui ne contiennent que les cinq premières disputes quodlibétiques (*b*) la reproduisent également.

Le quodlibet de Peckham a fait intrusion après la question sur l'entrée des enfants en religion ; on peut le déduire de ce double fait qu'aucun des manuscrits auxquels manque la question sur l'entrée des enfants en religion ne porte le quodlibet de Peckham (*g. l.*) et que les vingt-neuf manuscrits portant le quodlibet de Peckham, portent également la question sur l'entrée des enfants en religion (*d, i, o, r, t, u, v, y*). Ce quodlibet de Peckham s'est introduit après la constitution définitive du groupe parisien et avant l'arrivée à Paris du groupe italien, puisqu'on le rencontre à la fin du groupe parisien seul (*d*) et que sa place dans la collection complète est, comme nous l'avons vu, entre le 6$^{e}$ et le 7$^{e}$ quodlibet. Il était reproduit sur l'exemplaire parisien, comme nous le prouve le ms. Paris Mazarine 805, son intrusion est par suite, et sans aucun doute pos-

sible, antérieure à l'addition de la question sur le travail manuel et du douzième quodlibet.

La question sur le travail manuel a été ajoutée au septième quodlibet après l'arrivée à Paris du groupe italien des *quodlibeta* ; cette addition est donc postérieure à celle de la question sur l'entrée des enfants en religion et à l'intrusion du quodlibet de Peckham ; de fait on ne la trouve pas dans les cinq manuscrits qui ne portent pas la question de l'entrée des enfants en religion (*g. l.*) ; mais elle a été introduite avant le douzième quodlibet, car si l'on met de côté les deux manuscrits 9 et 78, tous les manuscrits auxquels manque cette question sont des collections n'ayant que onze *quodlibeta*.

Le douzième quodlibet a été ajouté après la question sur l'entrée des enfants en religion ; les vingt-huit manuscrits qui portent ce quodlibet (III) portent aussi cette question ; il a été introduit après le quodlibet de Peckham parce que si l'on excepte le ms. 78 il paraît toujours à la suite du groupe italien et le quodlibet de Peckham avait fait intrusion avant l'arrivée du groupe italien. Ce douzième quodlibet a été ajouté aussi après la question sur le travail manuel puisque tous les manuscrits qui le reproduisent, sauf deux (9 et 78), portent cette question. Mais d'autre part ce douzième quodlibet qui a été ajouté après les autres pièces que nous venons d'étudier, est connu de la *Tabula* rédigée en 1311 et se trouve dans la deuxième partie du manuscrit Paris Mazarine 3486 qui est de la fin du XIII[e] siècle ; l'addition de ce douzième quodlibet doit donc être considérée comme antérieure à la fin du XIII[e] siècle.

On voit avec quelle rapidité ces quatre additions ont été faites puisqu'elles étaient toutes incorporées à la collection primitive avant la fin du XIII[e] siècle. Ceci montre avec quelle réserve il faut user des anciens catalogues des œuvres de saint Thomas ; à l'exception du catalogue officiel, dont la rédaction doit être notablement antérieure à la mort de Raynald de Piperno qui tombe très peu après 1285, les catalogues ont été rédigés à une époque où la tradition authentique avait déjà eu tout le temps de s'altérer.

## III

### La collection primitive des disputes quodlibétiques.

Après avoir dégagé la collection primitive, de toutes les additions qui lui ont été faites après coup, on peut essayer de déterminer : 1° sa composition primitive 2° son mode de formation et 3° l'ordre à donner à une édition des disputes quodlibétiques.

1° *Composition de la collection primitive des disputes quodlibétiques.* La collection primitive ne comprenait pas les éléments adventices que nous avons dégagés ; elle ne comprenait donc que onze disputes quodlibétiques. L'étude de la tradition manuscrite nous amène ainsi aux mêmes conclusions que l'étude des anciens catalogues [1].

Ces catalogues, on le sait, forment quatre groupes, et leurs informations relatives aux questions quodlibétiques sont les suivantes : (je laisse de côté quelques catalogues dérivés qui n'ont comme tels aucune autorité spéciale).

PREMIER GROUPE. *Catalogue du procès de canonisation dit catalogue officiel* : [edidit] undecim quodlibet disputata [2].

*Catalogue de Nicolas Trevet* : Item [scripsit] disputaciones undecim de quodlibet quarum sex Parisiis et quinque determinavit in Italia [3].

SECOND GROUPE. *Catalogue de Ptolémée de Lucques* : Hic eciam notavit suas questiones de quolibet, in quibus multa dubia declarantur, magno que ineisdem scientia continetur [4].

*Catalogue de Bernard Guidonis* : Item scripsit XI quodlibet disputata [5].

*Catalogue de Pierre Roger :* Item [scripsit] undecim quodlibeta disputata [6].

*Catalogue de Guillaume de Tocco :* [scripsit] questiones de quodlibet [7].

TROISIÈME GROUPE : *Catalogue de la Tabula* : Item scripsit duodecim quodlibet [8].

QUATRIÈME GROUPE : *Catalogue de Jean Colonna :* [scripsit] quodlibeta undecim [9].

Tous les catalogues attribuent 11 *quodlibeta* à saint Thomas; le catalogue de la *Tabula* seul lui en attribue douze ; cette différence vient de ce que la *Tabula* a été rédigée à Paris où l'addition du douzième quodlibet avait été faite à la collection primitive avant la fin du XIIIe siècle, comme on l'a montré précédemment.

1. MANDONNET (P.), O. P. *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2e édit. Fribourg, impr. S. Paul, 1910 ; In 8°, 158 pages.

2. *Ibid.*, p. 30.

3. *Ibid.*, p. 48.

4. *Ibid.*, p. 63.

5. *Ibid.*, p. 69.

6. *Ibid.*, p. 77.

7. *Ibid.*, p. 80.

8. *Ibid.*, p. 93.

9. *Ibid.*, p. 98.

Echard[1], qui a été suivi par les critiques postérieurs, avait cru pouvoir résoudre cette difficulté en faisant remarquer que dans le ms. Sorbonne 3003 (actuellement, Paris Nat. lat. 15787) les quodl. 5 et 6 étaient réunis en un seul. Les indications fournies par l'étude des manuscrits ne permettent plus d'accepter cette opinion. Toute une famille de quatre manuscrits (*b*) s'arrête après le 5e quodlibet et ne reproduit pas le sixième ; de plus, cinq manuscrits (20, 34, 36, 69, 94) joignent à la fin du 5e quodlibet un colophon ainsi conçu : « *Istud quintum quodlibet determinavit frater Thomas de Aquino ordinis fratrum predicatorum Parisius anno domini* MCCLXXI, *circa festum nativitatis domini* ». Ce colophon empêche évidemment de réunir le cinquième et le sixième quodlibet et prouve leur indépendance réciproque.

Il n'y a aucune raison pour penser, comme le suggère Jansen[2], que primitivement les *quodlibeta* 7 et 10 auraient pu n'en former qu'un seul, parce qu'ils sont réunis dans le manuscrit Paris Mazarine 805 ; cette réunion est un fait tout accidentel, la preuve en est que les *quodlibeta* 7 et 10 ne se trouvent l'un à côté de l'autre que dans une seule famille (*o*) qui ne comprend que deux manuscrits (16 et 61) ; dans tous les autres manuscrits, soit cinquante-neuf manuscrits le quodlibet 9 se trouve toujours reproduit entre le quodlibet 7 et le quodlibet 10.

2° *Mode de formation de la collection primitive des disputes quodlibétiques.*

Les catalogues et les manuscrits sont d'accord : la collection primitive des disputes quodlibétiques ne comprenait que onze *quodlibeta*. Ces onze disputes quodlibétiques se divisaient en deux parties bien distinctes d'après le lieu de leur composition. Nicolas Trevet dans son catalogue des écrits de saint Thomas remarque : « [*scripsit*] *disputaciones undecim de quolibet quarum sex Parisiis et quinque determinavit in Italia* ». Si l'on rapproche ces données des indications fournies par la tradition manuscrite on remarque que ces deux groupes parisien et italien sont restés indépendants dans beaucoup de manuscrits : le groupe parisien, formé par les six *quodlibeta* imprimés les premiers dans les éditions, se trouve reproduit dans les dix-neuf manuscrits des familles *c* et *d*. ; le groupe italien composé des cinq quodlibets imprimés à la suite dans les éditions se trouve reproduit seul, dans les cinq manuscrits des familles *e*. *f*.

Le groupe parisien de la collection se rattache aux carêmes et

1. Quetif-Echard. *Scriptores Ordinis Predicatorum* I (1719) p. 290.
2. Jansen (R.). *Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquino*... p. 84.

aux avents qui vont du carême 1269 à celui de 1272 ; plusieurs *quodlibeta* de ce groupe sont datés.

Le deuxième quodlibet porte dans le ms. Paris Nat. lat. 14548 un titre rubriqué : « *Questio de passione Christi in paternitate* (? sic) *domini, fratris* (? sic) *anno domini* MCC° LXX° .. On pourrait penser qu'il y a là une erreur du rubriqueur qui aurait pu vouloir écrire : «... in *paschate* domini, fratris [*Thome de aquino*] anno... » ; mais pour diriger le rubriqueur, le scribe avait indiqué dans le bas du folio et à l'encre noire : « *questio de passione christi in natale domini, fratris* (?) *anno domini* M° CCLXX° ». La date de 1270 est certainement erronée, mais il n'est pas impossible qu'il y ait eu une erreur de la part de ce scribe et qu'il ait voulu indiquer 1269, MCCLXIX, un bâton ayant seul sauté. Ce qu'il faut retenir c'est que ce quodlibet est de Noël.

Le troisième quodlibet a été tenu à Paris aux approches de Pâques 1270 : « *Incipit quodlibet fratris Thome de Aquino de ordine fratrum Predicatorum parisius in paschate anno domini M° CC° septuagesimo* ». Cette indication est donnée par le manuscrit 51 et sous une forme un peu différente par les manuscrits 66 et 80 [1].

Le quatrième quodlibet avait été assigné par le P. Mandonnet soit à Noël 1270, soit à Pâques 1271. Le manuscrit Rome Vat. lat. 779 porte en marge de la question sur l'entrée des enfants en religion, qui est jointe à ce quodlibet, cette annotation : « *Isti duo articuli fuerunt disputati a fratre thoma contra geroldum in principio quadragesime* ». Il devient évident que ce quatrième quodlibet est de Pâques 1271, ces questions n'ayant pu lui être jointes que parce qu'elles avaient été disputées dans le même temps.

Enfin, le cinquième quodlibet porte dans cinq manuscrits ce colophon qui varie à peine d'un manuscrit à l'autre : « *Istud quodlibet determinavit frater Thomas de Aquino, ordinis fratrum predicatorum, anno domini MCCLXXI, circa festum nativitatis domini* » (mss. 20, 34, 36, 69, 94).

Comme les disputes quodlibétiques avaient lieu à Noël et à Pâques, et que nous voyons celles qui sont datées se suivre en effet à ces époques, nous pouvons en conclure avec certitude que le premier quodlibet est de Pâques 1269, le deuxième de Noël de la même année et le sixième de Pâques 1272.

1. DENIFLE (*Archiv fur Litteratur*... tome III, p. 320) a indiqué ce colophon d'après le ms. Leipzig, Universitätsbibliothek 14.393. C'est certainement une erreur. Les numéros des mss. de cette bibliothèque ne dépassent pas 3000 et aucun des mss de cette bibliothèque contenant les *quodlibeta* de S. Thomas ne porte de colophon (Comm. du Dr Benno Hilliger, 11 nov. 1922) Denifle a dû confondre avec le ms. Münich. 14383.



Il serait possible d'obtenir confirmation de ces dates par l'examen des questions agitées dans ces disputes, parce qu'elles étaient essentiellement des discussions de circonstances au cours desquelles les auditeurs trouvaient l'occasion d'inviter le maître à se prononcer sur les questions du jour telles qu'elles étaient agitées dans le monde scolaire ou ecclésiastique. Ainsi nous savons que le premier quodlibet tombe au plus tard au temps de Pâques 1269 : la question « *de secreto* » débattue au chapitre général des dominicains qui se tint au mois de mai de la même année, y est posée d'une façon formelle dans la question 8 [1]. De même le quatrième quodlibet est de Pâques 1271 : la question de savoir si l'on doit éviter un excommunié (art. 14) est la conséquence de la condamnation des propositions de décembre 1270 [2].

Les six premières disputes quodlibétiques s'échelonnent donc du carême 1269 à celui de 1272, c'est-à-dire sur la durée du second séjour de saint Thomas à Paris ; elles constituent le groupe parisien de la collection. Les cinq autres *quodlibeta* se rattachent à l'enseignement du maître en Italie avant son retour à Paris en janvier 1269 ; il est évident, en effet, que saint Thomas n'a pu tenir ces disputes quodlibétiques qu'en Italie, sinon il faudrait les reporter à son premier séjour en France, ce qui est invraisemblable ; d'autre part elles ne peuvent être du dernier séjour de saint Thomas en Italie (octobre 1272-janvier 1274) parce qu'il n'y a pas place dans un si court intervalle pour cinq disputes quodlibétiques; il faut donc les placer durant le premier séjour en Italie (1259-1268). L'état d'évolution des doctrines contenues dans ces *quodlibeta* oblige d'ailleurs à les reporter avant le groupe parisien : Dans le quodlibet 9 saint Thomas attribue encore le *liber de Causis* à Aristote : « *quia in omnibus causis ordinatis secundum philosophum in libro de causis...* » (art. 5, V., t. 15, p. 553 a, l. 8). Or dans son commentaire sur le *de Causis* écrit avant son départ de Paris (1272), Thomas avait exposé très exactement l'origine du livre des Causes qui procède surtout de Proclus et n'a rien à faire avec Aristote [4]. Le quodlibet 9 est antérieur à 1272 et comme il ne peut pas être du séjour à Paris 1269-72, il est donc antérieur à 1269. Le P. Mandonnet a, par ailleurs, signalé le rapport spécial qui existe entre la question disputée sur la béatitude qu'il a retrouvée et publiée, et l'article 19 du quodlibet 8 qui traite le même sujet ; la

1. MANDONNET (P.). *Siger de Brabant...* p. 83 et 87.

2. MANDONNET (P.). *Siger de Brabant...* p. 111.

3. MANDONNET (P.). *Chronologie des questions disputées...*, p. 47.

4. *Ibid.*, p. 46 note 1.

terminologie de ces deux questions demande qu'elles soient contemporaines ; le quodlibet 8 ou tout au moins l'article 19 de ce quodlibet serait approximativement de 1266 [1].

Si l'ordre primitif des cinq *quodlibeta* formant le groupe italien, était bien celui qui est donné dans les éditions, cette dernière date pourrait être des plus intéressantes parce qu'elle pourrait aider à déterminer la date des autres disputes quodlibétiques composant ce groupe. Or, non seulement nous ne sommes pas sûrs de cet ordre, mais nous pouvons affirmer que l'ordre donné dans les éditions aux *quodlibeta* du groupe italien, ne répond pas à leur ordre dans la collection primitive. Si l'on examine à ce point de vue la tradition manuscrite, on constate que dans vingt-six manuscrits le huitième quodlibet est à la fin du groupe italien (*e, g, h, i, k, q, r*) ; dans huit manuscrits, ce huitième quodlibet est au commencement de ce même groupe (*l, m, o*) ; dans dix neuf manuscrits il occupe la place qu'il a actuellement dans les éditions (*f, p, s, t, u, v*), et dans onze manuscrits il a pris la place du sixième (*x, y*). Je ne mentionne que pour mémoire les deux manuscrits 16 et 61 où le septième quodlibet a changé de place ; c'est là, semble-t-il, une exception sans conséquence et qui n'affecte pas la généralité des cas. — C'est ici surtout que le tableau dressé à la suite de l'étude de la tradition manuscrite fera voir la solidarité de toutes les questions que nous avons agitées. Il faut, sans aucun doute, mettre immédiatement de côté les onze manuscrits où le huitième quodlibet a été prendre la place du sixième (*x, y*) ; c'est une tradition extrêmement défectueuse qui ne saurait représenter l'état de la collection primitive, non seulement parce que tous les manuscrits qui la composent portent le douzième quodlibet, la question sur l'entrée des enfants en religion et la question sur le travail manuel, mais surtout parce que les deux groupes parisien et italien y sont mélangés ; d'ailleurs tous ces manuscrits sont tardifs, étant du XVe siècle et sont originaires de l'Europe centrale.

L'hypothèse qui admettrait que le huitième quodlibet occupait dans la collection primitive la place qu'il occupe dans les éditions, hypothèse qui est représentée par dix neuf manuscrits (*f, p, s, t, u, v.*) ne me paraît pas beaucoup plus plausible ; elle n'est représentée dans les collections n'ayant que 11 quodlibets (II) que par trois manuscrits (*p.*) qui portent la question sur le travail manuel et la question sur l'entrée des enfants en religion ; les seize autres manuscrits où le huitième quodlibet occupe la même place que dans les éditions offrent 12 quodlibets et, sauf le ms. 64, sont tous des manus-

1. *Ibid.*, p. 45-46.

crits du XV[e] s. et de l'Europe centrale ; de plus tous ces manuscrits portent les questions sur le travail manuel et sur l'entrée des enfants en religion. — Seul le manuscrit 64 (Paris Mazarine 3486) pourrait retenir notre attention parce qu'il est de la fin du XIII[e] siècle, mais il porte le douzième quodlibet, comme nous l'avons déjà vu, le quodlibet de Peckham, les questions sur l'entrée des enfants en religion et sur le travail manuel, c'est-à-dire toutes les additions faites après coup ; ce ne sont certainement pas là, les indices d'un manuscrit reproduisant dans toute sa pureté la collection primitive des disputes quodlibétiques.

Après ces éliminations, il ne nous reste plus que deux hypothèses à envisager : le huitième quodlibet se trouvait primitivement au commencement du groupe italien, ou il se trouvait primitivement à la fin, dans l'un et l'autre cas les autres quodlibets se suivant dans l'ordre normal.

Si l'on compare ces deux hypothèses on remarque que huit manuscrits seulement présentent le huitième quodlibet au commencement du groupe italien (D), tandis que vingt trois manuscrits le mettent à la fin de ce groupe (C. F.), et ces vingt trois manuscrits sont surtout des manuscrits parisiens et romains ; enfin quand le groupe italien est reproduit isolément et indépendamment du groupe parisien (*e*) ce huitième quodlibet est mis à la fin ; — c'est donc à la fin du groupe italien qu'il faut penser que ce huitième quodlibet se trouvait dans la collection primitive des disputes quodlibétiques et l'ordre primitif de ce groupe devait être le suivant : 7, 9, 10, 11, 8.

On voit tout de suite l'importance qu'aura la détermination de cet ordre chronologique des disputes quodlibétiques dans les recherches que l'on pourra tenter ultérieurement pour dater ces *quodlibeta*.

Nous venons de rechercher comment s'étaient constitués les deux groupes parisien et italien des disputes quodlibétiques, il reste à voir comment ils furent mis en circulation et réunis en collection.

Chacune des disputes quodlibétiques parisiennes fut mise en circulation séparément, après avoir été déterminée ; lorsque les six disputes parisiennes eurent été tenues, elles furent réunies en un groupe auquel on ajouta la question sur l'entrée des enfants en religion et le quodlibet de Peckham, comme on l'a montré plus haut ; ce groupe se présentait ainsi sur l'*exemplar* et on le retrouve tel dans la première partie du manuscrit Paris Mazarine 805, correspondant avec ses 14 pièces à la première liste de taxation [1]. Il me semble

1. DENIFLE-CHATELAIN. *Chartularium Univ. Paris*, I Paris, 1889. p. 646; MICHE-

indispensable d'admettre que les disputes quodlibétiques ont été mises en circulation séparément, au fur et à mesure de leur détermination et bien antérieurement à leur réunion en groupe tel qu'on les trouve dans le ms. Paris Mazarine 805, sans quoi on ne pourrait expliquer l'absence dans certains manuscrits du quodlibet de Peckham (*c*) et surtout de la question sur l'entrée des enfants en religion (*g. l.*)

Ce n'est que postérieurement, après la mort de saint Thomas, que les disputes quodlibétiques déterminées par lui pendant son séjour en Italie (1259-1268), furent jointes à celles qui avaient été tenues à Paris et qui y avaient déjà été publiées. « Les disputes d'Italie à à raison de leur lieu d'origine, et probablement aussi parce qu'elles étaient les premiers essais tentés de cet exercice scolaire, n'avaient pas l'envergure de celles tenues dans l'Université parisienne. Les questions disputées à Paris, qui étaient célèbres, et avaient déjà un état civil connu, devaient naturellement être placées en tête de la collection et servir de passeport aux autres inconnues du public [1] ». La collection entière mise en circulation à Paris comprenait alors 24 pièces [2] au lieu de 14 que comptait le seul groupe parisien. Je pense que c'est à l'arrivée du groupe italien à Paris, que l'on ajouta la question sur le travail manuel et la reportation, dite douzième quodlibet, avant de mettre la collection complète dans le commerce.

3° *Ordre à donner à une édition des disputes quodlibétiques de saint Thomas.*

De cette étude, il résulte qu'une édition des disputes quodlibétiques de saint Thomas devrait offrir d'abord la collection primitive de onze *quodlibeta* ; on en ferait disparaître la question sur le travail manuel et la question sur l'entrée des enfants en religion, que nous avons reconnues comme étant des additions faites après coup. Ces onze quodlibets devraient être donnés dans l'ordre chronologique, c'est-à-dire que, si on leur garde pour les désigner les numéros qu'ils portent actuellement dans les éditions, on devrait les publier dans l'ordre suivant : 7, 9, 10, 11, 8, 1, 2, 3, 4, 5, 6. On y joindrait en appendice la reportation connue actuellement comme 12e quodlibet ; c'est la place qui lui conviendrait en tant que reportation [3].

---

LITSCH (A). *Thomasschriften Untersuchungen uber die Schriften Thomas von Aquino*, Graz., 1913, p. 96.

1. MANDONNET (P.). *Chronologie des questions disputées...*, p. 48.

2. DENIFLE-CHATELAIN. *Chartularium Univ-Paris*, II, Paris, 1891, p. 108.

3. J'ai pu me contenter des renseignements ici donnés, pour le but que je poursuivais et qui était de rechercher la composition de la collection primitive des disputes quodlibétiques ; il me semble que les travaux préliminaires d'une édition devraient être beaucoup plus complets ; ils devraient étudier séparément le texte



Les deux questions disputées sur le travail manuel et sur l'entrée des enfants en religion, pourraient, dans une édition complète, aller rejoindre les questions disputées dont la collection comprendrait à côté des grandes questions comme le *de veritate* ou le *de potentia*, des questions plus petites telles que la question sur la nature de la béatitude retrouvée et publiée par le P. Mandonnet [1] et les deux questions qui nous occupent. Elles pourraient aussi aller retrouver les ouvrages polémiques contre les maîtres parisiens, savoir le *contra impugnantes dei cultum et religionem*, le *de perfectione vite spiritualis*, le *de unitate intellectus*, le *de eternitate mundi*, le *contra retrahentes homines a religionis ingressu*. On serait d'autant plus porté à accepter ce dernier mode de groupement, qu'un petit traité comme le *de eternitate mundi* a été suivi dans le Cod. C. 161 Inf. de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan de ce colophon (fol. 79$^{vo}$) « *Explicit Thomas, et est questio per se non disputata* [2] »; ce qui prouve qu'on ne s'est pas trompé sur le caractère de ces ouvrages polémiques et qu'on y a vu des questions qui auraient pu faire le sujet ou la matière d'une question disputée. Les deux questions sur le travail manuel et sur l'entrée des enfants en religion, qui sont de même nature, mais qui, elles, ont réellement fait l'objet d'une dispute, en seraient rapprochées utilement. J.-A. DESTREZ. O. P.

## INVENTAIRE DES MANUSCRITS CONTENANT DES QUESTIONS QUODLIBÉTIQUES DE SAINT THOMAS.

Les catalogues, qui d'ailleurs n'existent que pour un nombre limité de bibliothèques, ne donnent des manuscrits qu'une description toute matérielle, et par suite, absolument insuffisante pour une étude telle que celle-ci ; je les ai pourtant indiqués et l'on pourra s'y reporter pour trouver les indications accessoires ; je n'ai gardé des renseignements qu'ils fournissaient que ce qui regardait formellement le but que je poursuivais. Ces catalogues n'indiquant ni le nombre des quodlibets reproduits, ni l'ordre dans lequel ils sont reproduits, j'ai dû suppléer à cette insuffisance, en demandant des informations complémentaires, lorsque je ne pouvais examiner moi-même ces manuscrits. J'ai envoyé à mes correspondants bénévoles, auxquels je suis heureux de pouvoir

du groupe parisien et celui du groupe italien, puisqu'ils n'ont pas été mis en même temps en circulation ; ils devraient même, au moins pour le groupe parisien, étudier séparément chacun des quodlibets, parce qu'ils ont été mis successivement en circulation, au fur et à mesure de leur apparition.

1. MANDONNET (P.). *Chronologie des questions disputées...* p. 50-55.

2. GRABMANN (M.). *Theologische Quastalschrift*, XCIII (1911), p. 545.



exprimer ici ma très sincère reconnaissance [1], des feuilles dactylographiées reproduisant les *incipit* et les *explicit* de chaque *quodlibet*. Le plus souvent ces feuilles m'ont été renvoyées avec des indications de paginations et de variantes. Je ne pouvais songer à reproduire ici tous ces renseignements ; ils ne m'ont d'ailleurs pas été indiqués d'une manière uniforme, et il fallait s'y attendre dans une pareille enquête, mais ils ont presque toujours été suffisants pour me permettre les vérifications utiles, et j'ai essayé de les ramener à une norme unique. A défaut d'indication de correspondant, la description des manuscrits est le résultat d'une étude personnelle [2].

Les manuscrits ci-dessous indiqués ont été classés d'après l'ordre alphabétique des villes où ils se trouvent. Chaque manuscrit a reçu un numéro d'ordre pour abréger et faciliter les renvois faits au cours de cette étude. On trouvera pour chacun d'eux, après le nom de la ville et de la bibliothèque où il est conservé, sa cote actuelle et ses cotes anciennes, les folios contenant des *quodlibeta* ou des fragments de *quodlibeta*, puis, en ne tenant compte que de ces folios : leur âge, s'ils sont sur parchemin (par.) ou sur papier (pap.) le nombre des mains qu'on y relève (1 m., 2 m.). Les quodlibets reproduits sont ensuite énumérés dans l'ordre de leur reproduction ; ils sont désignés par le numéro qu'ils portent dans les éditions et cela afin de les ramener à une commune mesure permettant des comparaisons ; on n'a pas tenu compte des numéros qu'ils portent dans le manuscrit où ils se trouvent, mais on a signalé dans les particularités les indications typiques. Après l'énumération des *quodlibeta* reproduits, on trouvera entre parenthèses l'indication des folios correspondant à ces *quodlibeta*, chaque groupe de folios correspondent à un *quodlibet*, puis toutes les particularités utiles, notées en suivant l'ordre des folios, et pour terminer l'indication de l'origine du manuscrit quand elle est connue.

Sauf indication contraire, ces questions quodlibétiques sont complètes et telles que les donnent les éditions. Tous les manuscrits, cinq exceptés, portant à la fin du quodl. 4, la question de l'entrée en reli-

1. Un pareil inventaire n'ayant jamais été tenté précédemment, on voudra bien excuser les omissions qui auraient pu se produire, bien que tout ait été fait pour les éviter. Je serais bien surpris par exemple qu'il n'y eût aucun manuscrit contenant ces questions quodlibétiques soit à la Biblioteca Nazionale Braidense de Milan, soit à la Biblioteca Ambrosiana de la même ville ; les demandes de renseignements adressées à ces deux établissements, qui n'ont pas de catalogue, sont restées sans réponse, de même que celles qui avaient été envoyées aux principales bibliothèques d'Espagne. Je n'ai pas reçu de communication d'Erfurt, ni de l'Escurial ; mais les catalogues étaient à la rigueur suffisants pour ces deux manuscrits. Monsieur le directeur de la Biblioteca Nacional de Madrid n'a pas pu malheureusement me fournir de renseignements sur les deux manuscrits de sa Bibliothèque qui m'avaient été si obligeamment indiqués. Monsieur le Professeur Docteur H. Mack, bibliothécaire de la ville de Braunschweig, a répondu à mes demandes de renseignements par des considérations semi-politiques qui n'avaient rien à faire avec les manuscrits de S. Thomas.

2. Je dois à l'obligeance de Monsieur le Secrétaire Général de la Bibliothèque Nationale de Paris et de MM. les bibliothécaires du département des manuscrits, d'avoir pu consulter à Paris la plupart des manuscrits de province ; je prie ces Messieurs de bien vouloir trouver ici l'assurance de ma sincère gratitude.



gion des enfants (quodl. 4, art. 23 et 24), je n'ai pas cru devoir mentionner ce fait dans la description de chaque manuscrit ; je me suis contenté d'indiquer ainsi, pour chacun des cinq manuscrits qui font exception, l'absence de cette question : 4. (Expl.: «... *peccatum mortale* »). La plupart des manuscrits portant à la fin du quodl. 7. la question *de opere manuali* (quodl. 7, art. 17 et 18), je n'ai rien mentionné quand le manuscrit étudié portait cette question, mais quand le manuscrit étudié ne la portait pas, j'ai signalé ainsi cette ommission : 7. (Expl. : «... *per argumentacionem* »). Je n'ai fait exception à cette règle que lorsque cette question sur le travail manuel ne suivait pas le quodl. 7, mais le quodl. 6, ce qui est le cas pour toute une famille de manuscrits, dans ce cas j'ai noté : « 6, *de opere mauuali.* » — Pour le quodlibet de Peckham, qui revient à des places variant suivant les manuscrits, je me suis contenté d'indiquer ce nom : *Peckham*, à l'endroit que ce quodlibet occupe, sans tenir compte, s'il est laissé sans attribution, ou s'il est explicitement attribué soit à saint Thomas, soit à Peckham ; dans les particularités, j'ai noté l'attribution quand il en était indiqué une. — Enfin, seule la première partie du ms. Paris Mazarine 805 mentionnant les pièces (*peciae*), je n'ai pas cru utile de signaler cette absence dans la description de chacun des autres manuscrits.

Sous le bénéfice de ces observations, voici la liste des manuscrits contenant les *quodlibeta* de saint Thomas :

1. — Amiens, 243, fol. 2-54. XIV s., par., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham ; (fol. 2-$8^{vo}$, $8^{vo}$-$14^{vo}$, $14^{vo}$-$25^{vo}$, $25^{vo}$-$35^{vo}$, $35^{vo}$-42, 42-47, 47-53). fol. 2. « *Incipit primum quolibet fratris thome* » ; fol. $14^{vo}$. « *Incipit tercium quolibet* » ; fol. 53 : « *Explicit quodlibet de natali* » ; fol. 53-54 : table des 7 quodlibets, d'une autre main. « *Monasterii S. Petri Corbeiensis 153.* »

(*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*: In-8°, tome XIX, 1893, p. 118-119).

2. — Angers, 212, (203). Composé de deux mss.

a) fol. 1-40, XIV s., par., 1m., Quodl. 3, 1, 2, 4. (Expl : *quale est peccatum mortale*), 5, 6,; (fol. 1-11, 11-18, 18-23, $23^{vo}$-29, 29-34, 35-$39^{vo}$) ; d'une main postérieure : fol. 1 : « *debet esse tercius* » ; fol. 11 : « *incipit primum quodlibet quod debet primum esse secundum tabulam postpositam* » ; fol. 18 : « *Incipit tercium quodlibet quod debet esse secundum* » ; fol. $3^{vo}$ : résumé de l'article *utrum liceat juvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel juramenti* ; fol. $22^{vo}$ omet l'art. 13 du $2^{e}$ quodlibet (Vivès, p. 392-93) ; fol. 29 d'une main postérieure : « *hic defficiunt due questiones, quere post* $xj^{m}$ *quolibet in hoc libro* » ; fol 33, omet l'art 19 du quodl 5. (V. p. 474-76), l'art 12 du quodl. 5. (V. p. 477-78) ; fol. $39^{vo}$ : « *Explicit sextum quodlibet fratris thome de aquino, ordinis predicatorum* ; fol. $39^{vo}$-$40^{vo}$ : « *questiones alique* [16] *de quolibet in diversis materiis.* »

b) fol. 41-$92^{vo}$, XV s., pap., 1m., Peckham, 7. (Expl. : *per argumentacionem*), 9, 10, 11, 8 ; (fol. 41-$47^{vo}$, $47^{vo}$-$54^{vo}$, $54^{vo}$-$63^{vo}$, $63^{vo}$-71, 71-76, 76-84) ; fol. 41 : « *Incipit quolibet fratris johannis de pecham, ordinis fratrum minorum* » ; fol. $47^{vo}$ : « *Explicit quodlibet de natali* ; »

fol. 84$^{vo}$ : « *Sequuntur aliqua que ab aliquibus inter quolibeta tho*[-*me*] *ponuntur videlicet in fine quarti quolibeti.* » suivent les art. 23 et 24 du quodl, 4 : *utrum pueri non exercitati in preceptis sint recipiendi vel obligandi voto vel juramento vel beneficiis alliciendi ad ingressum religionis* ; fol 90$^{vo}$-92$^{vo}$ : table des quodlibets.
(*Catalogue général...* In-8°, tome XXXI, 1898, p. 256).

3. Angers, 213, (204), fol. 1-29$^{vo}$, XV s., par. et pap., 1m., Série de questions extraites des quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6 et du quodl. de Peckham : quodl. 1, q. 7, a. 13 (fol. 1) ; q. 6, a. 10 (fol. 1$^{vo}$) ; q. 6, a. 11 (fol. 2$^{vo}$) ; q. 6, a. 12 (fol. 3$^{vo}$) ; q. 5, a. 9 (fol. 4$^{vo}$) ; q. 9, a. 17 (fol. 5$^{vo}$) ; q. 9, a. 18 (fol. 5$^{vo}$) ; q. 9, a. 19 (fol. 6) ; q. 9, a. 20 (fol. 6$^{vo}$) ; — quodl. 2, q. 8, a. 15 (fol. 8) ; — quodl. 3, q. 13, a. 28 (fol. 9) ; q. 13, a. 29 (fol. 10) ; — quodl. 5, q. 3, a. 5 (fol. 10$^{vo}$) ; q. 3, a. 6 (fol. 11$^{vo}$) ; q. 6, a. 12 (fol. 12$^{vo}$) ; q. 7, a. 14 (fol. 13$^{vo}$) ; q. 9, a. 18 (fol. 14) ; q. 11, a. 23 (fol. 14$^{vo}$) ; q. 13, a. 28 (fol. 15) ; — quodl. 6, q. 3, a. 4 (fol. 16) ; q. 3, a. 5 (fol. 17) ; q. 5, a. 8 (fol. 17$^{vo}$) ; q. 5, a. 9 (fol. 18) ; q. 5, a. 10 (fol. 18$^{vo}$) ; q. 7, a. 12 (fol. 20) ; q. 8, a. 13 (fol. 22$^{vo}$) ; q. 8, a. 14 (fol. 23) ; q. 9, a. 17 (fol. 23$^{vo}$) ; q. 10, a. 18 (fol. 24) ; — questions extraites du quodl. de Peckham (fol. 25$^{vo}$-29$^{vo}$).
(*Catalogue général...* In-8° tome XXXI, 1898, p. 256).

4. — Arras, 577, (873), fol. 135-184$^{vo}$, XIV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7, (omet la question *de opere manuali* a. 17 et 18), 9, 10 ; (fol. 135-141 ; 141-146$^{vo}$ ; 146$^{vo}$-156 ; 156-162 ; 162-167$^{vo}$ ; 168-170$^{vo}$ ; 170$^{vo}$-176$^{vo}$ ; 177-179 ; 179-182$^{vo}$ ; 183-184$^{vo}$). Le 10$^{e}$ quodl. termine :... *non possunt nec semper fuisse, nec semper fore* » ; le reste du ms. manque ; beaucoup de folios sont coupés à l'intérieur des quodlibets. « *Bibliothecae monasterii Sancti Vedasti Atrebatensis.* 1628, D. 15. »
(*Catalogue général...* In-4°, tome IV, 1872, p. 231).

5. — Assise, biblioteca del convento di S. Francesco, n° 112. fol. 289$^{vo}$-327, XIV s., par., 1m., (fol. 323-324$^{a}$ d'une autre main de la même époque). Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham ; (fol. 289$^{vo}$-294 ; 294$^{vo}$-298$^{vo}$ ; 298$^{vo}$-306$^{vo}$ ; 306$^{vo}$-314 ; 314-319 ; 319 —... ;... — 327). fol. 327 : « *Explicit quolibet de natali.* »
(Mazzatinti (G.) *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, tomo IV, 1894, p. 42).
(Communication de M. le professeur Francesco Pennachi, 27 février 1922).

6. — Augsbourg, Staats- Kreis- und Stadt-bibliothek, 2$^{e}$ Cod. 340 ; XV s., (1420), 1m. ; fragment : Quodl. 4, 5, 6. Incipit : « *ad religionem in puerilibus annis...* » (quodl. 4, q. 12. a. 1 — V., p. 451 a. l. 9). A la fin : « *Finis questionum de quolibet beati thome de Aquino.* » Table des questions ; explicit : « *Finis tabule questionum de quolibet beati thome de aquino.* » « *Kloster hl. Kreuz.* »
(Communication de M. le docteur Richard Schmidbauer, directeur, 25 février 1922).

7. — Avignon, 260, (ancien fonds 100) fol. 1-83 ; 2e moitié du XIV s., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 8 ; (fol. 1-2vo ; 2vo-7 ; 7-20 ; 20-32 ; 32-40vo ; 40vo-46 ; 46-57vo ; 57vo-65 ; 65-71 ; 71-75vo ; 75-83vo) ; fol. 1 Incipit : « *partibus penitencie. Primo de contritione...* (1e quodl. q. 5, a. 9. V. p. 366, b. l. 11) ; le commencement manque ; fol. 83 : « *sequitur tabula quodlibetorum prescriptorum.* » (Frères Prêcheurs d'Avignon).

(*Catalogue général...* In-8o, tome XXVII, 1894, p. 175).

(Comm. de M. Joseph Girard, directeur de la bibliothèque et du musée Calvet, en Avignon, 24 mars 1922).

8. — Bâle, Universitätsbibliothek, B. III. 8 ; XIV s., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, (Expl.:.. *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8.

Haenel (Gustavus) *Catalogi librorum manuscriptorum qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae, Hispaniae, Lusitaniae asservantur.* Lipsiae, 1830, col. 593.

(Comm. de M. le docteur Carl Roth, conservateur des manuscrits, 7 mars 1922).

9. — Bâle, Universitätsbibliothek, B. V. 22; XIV s., 1 m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, (Expl.:.. *per argumentacionem*), 9, 10, 11, 8, 12.

Haenel (Gustavus) *ut supra.*

(Comm. de M. le docteur Carl Roth, conservateur des manuscrits, 7 mars 1922).

10. — Bamberg, Öffentl. Bibliothek., Msc. Patr. 144. (Q. III, 6.) fol. 287vo-386 ; XV s., (1470), pap., 2m., (le changement de main se fait au fol. 359). Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, (Expl.... *per argumentacionem*), 9, 10, 11, 6, *de opere manuali,* 12 ; (fol. 287vo-294 ; 294-300vo ; 300-313vo ; 313vo-326 ; 326-334 ; 334-342 ; 342-349vo ; 349vo-358vo ; 358vo-365 ; 365-370vo ; 370vo-376vo ; 376vo-380 ; 380vo-386) ; fol. 334 « *sequitur quodlibet sextum.* » ; fol. 349vo « *sequitur quodlibetum octavum* » ; fol. 376vo « *sequuntur autem nunc questiones de opere manuali, que solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem septimi post questionem de quadruplici sensu sacre scripture ; hic autem ponuntur circa finem 11 quodlibeti* » ; fol. 386, Expl : « *Secundo de pena eterna, utrum anima separata a corpore, naturaliter paciatur ab igne corporeo sicut supra in uno quodlibeto videlicet 3° questione 23a* [rubr.] *et cetera. Et tantum de quodlibetis beati thome de aquino 1470.* fol. 386vo-388vo « *Sequitur tabula questionum.* » (*Dombibliothek.* M. 12).

(Leitschuh (Dr Friedrich). *Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg.* I Bd., 1 Abth.; Bamberg, 1895, p. 527).

(Comm. de M. Hans Fischer, directeur de la bibliothèque, 21 février 1922).

11. — Berlin, Preussische Staatsbibliothek, 551 (theol. fol. 294) ; XV s., pap., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. Expl : « *Secundo de pena eterna, utrum anima separata a corpore naturaliter paciatur ab igne corporeo* » A la fin, table des questions.

(Rose (Valentin) *Die Handschriften verzeichnisse der königlichen*

*Bibliothek zu Berlin, lateinischen Handschriften Zweiter Band, erste Abteilung*. Berlin, Asher u. C°. 1901, p. 458).
(Comm. de M. le directeur de la bibliothèque, 17 février 1922).

12. — Bologne, R. Biblioteca Universitaria 1655(XIII) ; XIV s., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 7, (Expl :... *lacrimarum deperditis restauraretur*.V., t. 15, p. 512 b.) 9, 10, (Expl :... *sed sic non est de frigidi* ??). En marge du quodl. 8, (placé 7e dans ce ms.) « *Nota quod primus articulus hujus septimi quodlibet hic deficit.* [Inc.] *Circa naturam increatam queruntur duo. Primo an senarius numerus secundum quem*... (V., t. 15, p. 525, b.) Le quodl. 7, ne porte ni la question *de opere manuali* art. 17 et 18, (V., t. 15, p. 516-24) ni la question sur le sens des écritures art. 14, 15 et 16 (V., t. 15, p. 512-16). En marge du quodl. 9 : « *Hic deficit prima questio hujus noni quodlibeti habentis unum articulum : videlicet deus possit facere infinita esse in actu.* [Inc.] *de Christo queruntur tria*... » Expl. du 9e quodl. «... *que omnia scrutatur eciam profunda dei* » (V., t., 15, p. 567, a, l. 5). En marge du quodl. 10 : « *Hic deficit primus articulus prime questionis hujus decimi quodlibet videlicet utrum unitas aliquid positive dicat de deo* » [Inc :] « *Quesitum est de deo*... »
(Comm. du Dott. Cav. Uff. Carlo Frati, directeur de la bibliothèque, 6 mars 1922).

13. — Braunschweig, Stadt-bibliothek, 35. fol. 201-358ro, XV s., Th. de Aquino questiones de duodecim quodlibet.
(Nentwig (Heinrich). *Die mittelalterlichen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Braunschweig*. Wolfenbüttel, 1893, p. 21).

14. — Breslau, Staats- und Universitäts-Bibliothek. I fol. 204 ; fol. 294-440, XV s., (1466), 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. fol. 283 : « *finitus est liber iste per me Nicolaum de Geogovia in die innocentii anno domini MCCCCLXVI°* » La question de l'entrée des enfants en religion (fol. 347-355) est numérotée comme 5e quodl., de sorte qu'il y a 13 quodl. dans ce ms. ; fol. 440. Expl. du 12e quodl : « *Secundo de pena eterna, utrum anima separata a corpore naturaliter paciatur ab igne corporeo.* »
(Comm. du Dr Rother due à l'obligeance de M. Günther, directeur, 11 avril 1922).

15. — Breslau, Staats- und Universitäts-Bibliothek. I fol. 205 ; 2e moitié du XV s., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, 9, 10, 11, 6, *de opere manuali*, 12. fol. 120 après le quodl. 6 (numéroté 11 dans le ms). « *Sequuntur autem nunc due questiones de opere manuali que solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem septimi post questionem de quadruplici sacre scripture, hic autem ponuntur circa finem XI quodlibeti* » ; fol. 204 : Expl. du 12e quodl. : « *Secundo de penitencia,* (sic) *utrum anima separata a corpore naturaliter paciatur ab igne corporeo, sicut supra in uno quodlibeto. videlicet III questione* XXIII. » ; fol. 204 : table alphabétique.
(Comm. du Dr Rother, due à l'obligeance de M. Günther, directeur, 11 avril 1922).

16. — Bruges, 207. fol. 1-94, XIV s., vélin, 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 8, 9, 10, 7, 11. (fol. 1-8, 8-14, 14-25vo, 25vo-35vo, 35vo-43, 43-48, 48-54, 61-67vo, 67vo-74vo, 74vo-80, 80-90, 90-94) fol. 54. « *Explicit quodlibet de natali* » ; table des matières à la fin (abb. Dun. A. Sanderus 170).

(Laude (P. J.) *Catalogue méthodique descriptif et analytique des manuscrits de la bibliothèque publique de Bruges*. Bruges, impr. de Tanghe, 1859, p. 190.)

(Comm. de M. le Dr A. de Poorter, bibliothécaire, 16 février 1922).

17. — Bruxelles, Bibliothèque royale, 1592. fol. 1-70, XV s., pap., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham.

Van den Gheyn (J.), S. J. *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique*. Bruxelles, tome III, 1903, p. 23).

(Comm. de M. C. Gaspar, conservateur du département des mss., 15 mars 1922).

18. — Budapest, Bibliothèque de l'Université, 62. fol. 102-197, 1e moitié du XV s., par., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, (Expl.: «...*Videtur quod non quia senes sunt frigidi et contrahunt matrimonium. In contrarium est quid nullus*». quodl. 11, a. 11. V. 15, p. 594 a, l. 16). Ce ms. est incomplet de la fin.

(*Catalogus codicum bibliothecae Universitatis R. Scientiarum Budapestinensis*. Budapestini, 1881, p. 44).

(Comm. de M. le prof. Dr Zoltán v. Ferenczi, directeur, 24 février 1922).

19. — Caen, 32. (371 In-fol. 16). fol. 1-166, XV s., par., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7. (Expl.: « ...*per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8. (fol. 1-14vo, 14vo-28, 28-51, 51-72, 72-86, 86-96, 96-107vo, 108-120, 120-134vo, 134vo-145vo, 145vo-152vo, 153-166). fol. 107vo « *Explicit quodlibet de natali* » ; fol. 166 : « *Et hec de questione, et per consequens de numero 13m quodlibetorum beati thome de aquino* » (sic) ; fol. 166-167 table des questions (Université de Caen).

(*Catalogue général*... In-8°, tome XIV, 1890, p. 241.)

20. — Cambridge, Gonville and Caius College, 93. par., 2m., (tout le comm. du ms. est de la 1e main, XIV s., fol. 57, expl :... *facit propter lasciviam* (V., t. 15, p. 482 a, l. 23) ; la seconde partie du ms. soit une quinzaine de lignes du 5e quodl. et toute la suite, est d'une seconde main, XV s.,) fol 20vo *Questio est de pueris* ; *utrum non exercitati in preceptis sint recipiendi*... ; question précédant les quodlibets et restée inachevée. Quodl. 1, 2, 3, 4. (expl :... *quod est peccatum mortale*) 5, 6, 8, 7. (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11. A la fin du quodl. 5 : « *Istud quintum determinavit frater Thomas de Aquino, ordinis fratrum predicatorum, anno domini MCCLXXI circa festum nativitatis domini* ».

(James (Montague Rhodes) *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Gonville and Caius College* : Cambridge, University Press, 1907. Tome I, p. 93.

(Comm. du Rev. G. A. S. Schneider, M. A., bibliothécaire, 25 février 1922).

21. — Cambridge, Gonville and Caius College, 375. XV s., par., 1m., fragment de 16 fol. non terminé : Quodl. 1, 2, 3, (expl... *vera fuit, ut dicit Augustinus* XIII (V., t. 15, p. 401 b, l. 22).

(JAMES (Montague Rhodes) *ut supra* tome II, 1908, p. 247.

(Comm. du Rev. G. A. S. Schneider, M. A., bibliothécaire, 25 février 1922).

22. — Cambridge, Pembroke College, 128. fol. 3-53$^{vo}$ comm. du XV s., par., 2m., (le changement de main se fait au fol. 32$^{ro}$b. au milieu du 6$^{e}$ quodl.) Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 7 (expl :... *per argumentacionem*), 9, 10, 11 (fol. 3-7, 7-11, 11-19, 19-26$^{vo}$, 26$^{vo}$-31, 31-34$^{vo}$, 34$^{vo}$-39, 39-43, 43-47$^{vo}$, 47$^{vo}$-51, 51-53$^{vo}$.)

(JAMES (Montague Rhodes). *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Pembroke College*, Cambridge, University Press, 1905, p. 129).

(Comm. de M. Ellis H. Minns. M. A., bibliothécaire, 24 février 1922).

23. — Cambridge, Peterhouse, 128. XIV s., par., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, fol. 90. « *Explicit undecim quodlibet et per consequens ultimum fr. Th. de Aquino ord. pred. parisius.* »

(JAMES (Montague Rhodes) *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Peterhouse*. Cambridge, University Press, 1899, p. 146).

(Comm. du Rev. T. A. Walker, LL. D., bibliothécaire, 6 juin 1922).

24. — Cambridge, University, Mm. II, 7. fol. 237-376, XV s., par., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 7, (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11. (fol. 237-248$^{vo}$, 248$^{vo}$-259$^{vo}$, 259$^{vo}$-279, 279-297, 297-309, 309-318, 318-330, 330-341, 341-356, 356-366, 366-373$^{vo}$). fol. 373-376 table des articles. « *Expliciunt articuli questionum de quolibet.* »

(*A catalogue of the manuscripts preserved in the library of the university of Cambridge*, Cambridge, 1861, tome IV, p. 129.

(Comm. de M. Francis J. H. Jenkinson, M. A., bibliothécaire, 18 février 1922).

25. — Charleville 195 b. XIV s., par., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Provient de Signy.

(*Catalogue général*... In-4°, tome V, Paris 1879, p. 631).

(Comm. de M. le directeur de la bibliothèque, 15 février 1922).

26. — Cracovie, 760, AA. V 15. fol. 1-151, a. 1460, pap., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (fol. 1-13, 13-25, 25-45, 45-63, 63-75, 75-83, 83-100, 100-112, 112-125, 125-134, 134-142, 142-151) fol. 151, expl. :« *...in carcere vel alio modo. Secundo de pena eterna, scilicet utrum anima separata a corpore naturaliter paciatur ab igne corporeo vide supra in secundo quodlibeto articulo XIII. Laus Christo anno domini 1460 Cracovie in Collegio in superiori spera.* » fol. 152-158 table alphabétique.

WISLOCKI (Dr. Wladyslaw) *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae universitatis Jagellonicae Cracoviensis*. Cracovie, typ. univ. Jagellonicae, 1877-1881, p. 225.

(Comm. de M. A. Birkenmajer, bibliothécaire, 21 mars 1922).

27. — Cracovie, 764, AA. V, 14. fol. 29-31, a. 1463, pap., im. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (fol. 29-49, 49-67, 67-101$^{vo}$, 102-135, 135-158, 158-173, 173-204, 204-225, 225,-248, 248-265, 265-277, 277-291). fol. 291 expl : «... *in carcere. Secundo de pena... corporeo in 2°* [sic] *quodlibeto articulo XIII est videndum* » ; fol. 291-96 table alphabétique ; fol. 296-301 table des articles. A la fin : « *Et sic est finis... 1463.* »
(Wislocki (D$^{r}$. W.) *Catalogus*... p. 226.)
(Comm. de M. A. Birkenmajer, bibliothécaire, 21 mars 1922).

28. — Cracovie, 770, AA. V. 17 fol. 4-283, XV s., pap., im. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 (fol. 4-24, 24-43, 43-79, 79-112, 112-134, 134-149, 149-180, 180-200, 200-222, 222-239, 239-252, 252-268) ; fol. 268, expl : «... *vel alio modo secundo de pena... corporeo in quinto quotlibeto articulo 13° vide. Et sic est finis hujus. Sit laus Deo* » ; fol. 268-276 table alphabétique ; fol. 276-283 : table des articles.
(Wislocki (D$^{r}$. W.) *Catalogus*... p. 227).
(Comm. de M. A. Birkenmajer bibliothécaire, 21 mars 1922).

29. — Cracovie, 771, AA. V. 16. fol. 1-287, XV s., pap. im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (fol. 1-21, 21-42, 42-79, 80-115, 115-137, 137-152, 152-183, 183-204, 205-226, 226-243, 243-255, 256-271) fol. 271. expl : «... *vel alio modo. Secundo... corporeo in quinto* [rayé et corrigé : 2] *quotlibeto, articulo 13° vide Et sic est finis hujus. Sit laus Deo* » fol. 272-280 table alphabétique ; fol. 280-287, table des articles.
(Wislocki (D$^{r}$. W.) *Catalogus*... p. 228).
(Comm. de M. A. Birkenmajer, bibliothécaire, 21 mars 1922).

30. — Cracovie, 1208, C C. VI. 23 ; fol. 85-245$^{vo}$ XV s., pap., im. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 (fol. 85-96$^{vo}$, 96$^{vo}$-108, 108$^{v}$-128, 128-147$^{v}$, 147$^{v}$-160, 160-168$^{v}$. 168$^{v}$-187, 187-200, 200-212$^{v}$, 212$^{v}$-223, 223-230$^{v}$, 230$^{v}$-239). fol. 239 : expl : «... *vel alio modo. Secundo... corporeo, in quinto quodlibet articulo 13° vide Et sic est finis hujus. Deo gracias.* » fol. 239$^{v}$-242$^{v}$ table alphabétique ; fol. 243-245$^{v}$ table des articles.
(Wislocki (D$^{r}$ W.) *Catalogus*... p. 305).
(Comm. de M. A. Birkenmajer, bibliothécaire, 21 mars 1922).

31. — Cracovie, 1211, BB. I. 3 ; fol. 547-561. XV s., im, extraits du quodl. 1, qu. 14 et du quodl. 4 qu. 16.
(Wislocki (D$^{r}$ W.) *Catalogus*... p. 305.)
(Comm. de M. A. Birkenmajer, bibliothécaire, 21 mars 1922).

32. — Cracovie 1214, Aaa, I. 17. fol. 289-507, a. 1460, pap., im. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7. (expl :... *per argumentationem*) 9, 10, 11, 6 *de opere manuali*, 12. (fol. 289-306, 306-322, 322-351, 352-379, 379-397, 397-416, 416-432, 432-450, 450-464, 464-474, 474-486, 486-494 (*de opere manuali*), 494-507) ; fol. 397 en marge du quodl. 8 qui est placé 6$^{e}$ « *Octavum quodlibetum ubi debet esse* 6$^{um}$ *scilicet* [?] *deest, ergo*

*corrige per te.* » ; fol. 416 en marge du quodl. 7 « *Septimum quodlibetum quod [debet] stare ante prescriptum octavum* »; fol. 450 à la fin du quodl. 9 placé 8e : « *Et tantum de isto octavo quotlibeto* » on a ajouté « *alias IX* » ; fol. 474 à la fin du quodl. 11 : « *Quidam libri dicunt quod in sequentibus poneretur 6um quodlibetum quidam vero quod 12um, ergo corrige per te ex aliis libris* » ensuite d'une autre main : « *omnino ponitur hic sextum quodlibetum* » ; fol. 486 à la fin du quodl. 6 : « *Sequuntur autem nunc due questiones de opere manuali que solent poni circa finem septimi post questionem de quadruplici sensu sacre scripture. Hic autem ponuntur circa finem sexti quodlibeti ut patet ex precedentibus et sequentibus* » ; fol. 486-494 : « *Questio de opere manuali* »; fol. 507. Expl : «... *alio modo. Secundo... corporeo sicut supra in uno quotlibeto, videlicet III°* [!] *questione* XXIII. *Et tantum de his omnibus. Explicit quotlibetum beati Thome anno Domini MCCCCLX in vigilia nativitatis Beate Virginis, per Johannem Rosenhain Universitatis Lipezensis baccalaureum, finitum Cracovie in domo Tipoldis in platea S. Steffani, deus det fortunam* » ; fol. 507-512 : première table alphabétique ; fol. 513-518 : deuxième table alphabétique. (=cod. 760, 764, 770, 771, 1208) ; fol. 519-524 : table des articles (=cod. 760, 770, 771, 1208).

(Wislocki (Dr W.) *Catalogus...* p. 307).

(Comm. de M. A. Birkenmajer, bibliothécaire, 21 mars 1922).

33. — Cracovie 1391 ; XIV s., Wislocki (Dr W.) *Catalogus...* p. 345 indique ce ms. comme contenant des « Questiones de quodlibeto Thomae de Aquino » ; en réalité ces quodlibets sont d'un auteur inconnu.

(Comm. de M. A. Birkenmajer, bibliothécaire, 21 mars 1922).

34. — Dôle 81. pages 357-497, XIV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7. (expl :... *deperditis restauraretur*, V., t. 15, p. 512 b). 8, 9, 10, 11. (pages 357-368, 368-378, 378-398, 398-416, 416-429, 429-438, 438-450, 450-458, 458-469, 469-481, 481-490, 490-497) pages 325-331. reproduit les questions sur le sens de l'écriture (quodl. 7, a. 14, 15, 16, V., t. 15, p. 512-516) et sur le travail manuel (quodl. 7, a. 17 et 18. V., t. 15, p. 516-524 expl.: ...*non enim qui facit contra*. (V., t. 15, p. 524, a, l. 32) c'est peut-être pour cela que ces articles n'ont pas été reproduits avec le quodl. 7.; page 429 à la fin du 5e quodl : « *Istud quolibet determinavit frater thomas de aquino fratrum predicatorum parisius anno domini M° CC° LXXI° circa festum natalis domini* »; page 450 à la fin du quodl. de Peckham : « *Explicit quolibet de natali* ». (Cordeliers de Dôle).

(*Catalogue général...* In-8° tome XIII, 1891, p. 399).

35. — Erfurt, 79 ; fol. 206-211, XIV s., par., 1m., extraits. Incip : « *Circa quest. 4. art. 2 scilicet versus finem etc...* » (??) Expl : *peccati originalis et actualis* ». (???)

(Schum (Wilhelm). *Beschreibens Verzeichnis der amplonianischen Handschriften Sammlung zù Erfurt.* Berlin, Weidmann, 1887, p. 60).

36. — Erlangen, Universitätsbibliothek, 328 ; fol. 1-37, fin du XIII s., comm. du XIV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5 ; fol. 37, à la fin du

5e quodl. : « *Istud quodlibet determinavit frater Thomas de Aquino ordinis fratrum predicatorum parisius anno domini m° cc° lxxj° circa festum natalis domini.* »

(Irmischer (Dr Joh. Conrad.) *Handschriften Katalog der Königlichen Universitätsbibliothek zù Erlangen.* Frankfurt a M. und Erlangen, 1852, p. 93).

(Comm. de M. Karl Heiland, directeur, 8 avril 1922).

37. — Erlangen, Universitätsbibliothek, 818 ; fol. 252-395, XV s., pap., 2m. (le changement de main se fait au comm. de la question *de opere manuali*). Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 6, *de opere manuali* 12. Peckham. Toute la première partie du quodlibet de Peckham est reproduite ainsi que les deux ou trois premières questions de la deuxième partie ; la fin manque.

(Irmischer (Dr Joh. Conrad) *Handschriften Katalog*... p. 215).

(Comm. de M. Karl Heiland, directeur, 8 avril 1922).

38. — Escurial, R. II. 4 ; fol. 148-160, XIV s., par. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6.

(Antolín (Guillermo) O. S. A. *Catálogo de los códices latinos de la real biblioteca del Escorial.* Madrid, imprenta helénica, 1913. Tome III, p. 462.

39. — Iéna, Universitätsbibliothek, El. f. 36 ; fol. 313-346, XV s., pap., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, 9, 10, 11, 6. *de opere manuali,* 12. A la fin du quodl. 6 (placé ici 11e) : « *Sequuntur autem nunc questiones de opere manuali quae solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem septimi post questionem de quadruplici sensu sacre scripture. Hic autem ponuntur circa XI quodlibeti.* »

(Comm. de M. Bernhard Willkomm, directeur, 13 avril 1922).

40. — Innsbrück, Universitätsbibliothek, 435 ; fol 157-290, XV s., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7, 8, 9, 10, 11, 12.; fol. 290 à la fin : « *Hec sunt quodlibeta S. Th. de A. quac non sunt completa sed plura non sunt reperta in libreria predicatorum colonie.* »

(Comm. de M. le Dr Ludwig Sprung, directeur, 29 avril 1922).

41. — Leipzig, Universitätsbibliothek, 465 ; fol. 185-257, XIV s., par., 1m. Quodl.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,12, Peckham. Le quodlibet de Peckham est divisé en deux et numéroté 13 et 14 ; la 2e partie (XIVe quodl) est indiquée à : « *Quesitum est de substancia composita...* » Expl. du 12e quodl : « *...alio modo. Secundo de pena... ab igne corporeo.* »

(Comm. de M. le Dr Hör, due à l'obligeance de M. le Dr Benno Hilliger, bibliothécaire, 3 mai 1922).

42. — Leipzig, Universitätsbibliothek, 480 ; fol. 1-46ro, XIVro s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. La question *de opere manuali* est notée comme formant un quodlibet distinct : 5,

de sorte que le manuscrit compte 13 quodl. Expl. du 12e quodl : «... *alio modo. Secundo de pena... ab igne corporeo* » ; fol. 46 : table.
(Comm. de M. le Dr Hör, due à l'obligeance de M. le Dr Benno Hilliger, bibliothécaire, 3 mai 1922).

43. — Leipzig, Universitätsbibliothek., 481 ; fol. 1-98. XIV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7 (Exp :... *per argumentacionem*), 9, 10, 11, 8 ; fol. 98 : table ; à la fin du 6e quodl : « *Explicit quodlibet fratris Thome de aquino ordinis predicatorum. Incipit quodlibet fratris Johannis de Peckham* » ; à la fin du quodl. de Peckham : « *Explicit quodlibet de natali.* »
(Comm. de M. le Dr Hör, due à l'obligeance de M. le Dr Benno Hilliger, bibliothécaire, 3 mai 1922).

44. — Madrid, Biblioteca nacional, B. 41-500 ; XIV s., par., 271 fol; questiones disputatae et quodlibeta.
(Comm. de M. Alvaro Gil, secrétaire de la bibliothèque, 16 mars 1922).

45. — Madrid, Biblioteca nacional, B. 42-519 ; XIV s., par., 253 fol; questiones disputatae et quodlibeta.
(Comm. de M. Alvaro Gil, secrétaire de la bibliothèque, 16 mars 1922).

46. — Maihingen, Fürstl-Oett-Wallerstein'sche Bibliothek, sans cote ; fol. 5-114, XV s., 1m., Quodl. 1, (Inc : « *accidit ex hoc quod...* » (a 3, V., t. 15, p. 360 a, l. 12), expl : «... *objecta* ». (a 3. V., t. 15, p. 360, a dern. ligne), le texte reprend au fol. 5 « *Ad secundum sic proceditur Videtur quod aliquis qui potest soluti animarum...* » (quodl. 1, a 14, V., t. 15, p. 370 a.) 2, 3, 4, 5, 8, 7, 9, 10, 11, 6, *de opere manuali*, 12. (fol. 5-7, 7-14, 14-28, 28-42, 42-52, 52-61, 61-70, 70-79, 79-86, 86-92, 92-98, 98-103, 103-114) ; fol. 98 à la fin du quodl. 6 (placé ici 11e) : *Sequuntur autem nunc due questiones de opere manuali, haec solent poni a quibusdam quodlibetis circa finem septimi post questionem de quadruplici sensu sacre scripture, hic autem ponuntur circa finem undecimi quodlibet* » ; fol. 110 : table alphabétique.
(Comm. de M. le Dr Georg. Grupp, bibliothécaire, 26 avril 1922).

47. — Mayence, Stadtbibliothek, II 99 ; XV s., 4m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, 9, 10, 11, 6, *de opere manuali*, 12. Au comm. du *de opere manuali* : « *Sequuntur questiones...* » ; Expl. du 12°. quodl. : « *Secundo de pena... finis in dei gracia.* »
(Comm. de M. le Prof. Dr H. Heidenheimer, directeur, 14 décembre 1922).

48. — Münich, Bayerische Staats-Bibliothek, 3813. (Aug. eccl. 113) ; fol. 1-295 ; 1464, 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, 9, 10, 11, 6. *de opere manuali*, 12. A la fin du quodl. 6 (placé ici 11e) : « *Sequuntur autem nunc due questiones de opere manuali, que solent poni in quibusdam quod-*

*libetis circa finem sexti post questionem de quadruplici sensu sacre scripture. Hic autem ponuntur circa finem undecimi quodlibeti* ». A la fin de la question XXII du quodl. 4: «*Hic quidam assignant V quodlibetum* ». A la fin du quodl. 12 : « *Registrum ad praedictas quaestiones secundum ordinem alphabeti* » ; fol. 295$^{vo}$ : « 1464. »

Halm (Carolus) Laubmann (Georgius) Meyer (Gulielmus). *Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis.* Tomi I, pars II, cod. 2501-5250. Monachii, 1871, p. 120.

(Comm. de M. le conservateur des manuscrits, Münich, 6 mars 1922).

49. — Münich, Bayerische Staats-Bibliothek 3827. (Aug. eccl. 127) XIV s., Ce manuscrit signalé par Halm (Carolus) Laubmann (Georgius) Meyer (Gulielmus) *Catalogus*... Tomi I, pars II, Monachii, 1871, p. 122 comme contenant les quodl. de S. Thomas contient en réalité : « 1° *Questiones profundissimae de potentia dei.* 2° *Questio unica de anima* 3° *Questio unica de spiritualibus creaturis* ».

(Comm. de M. le conservateur des manuscrits, Münich, 6 mars 1922).

50. — Münich, Bayerische Staats-Bibliothek 14119 (Em. B. 27) ; fol. 1-133, 1459, im., Quodl. 1, 2, 3, 4 (expl :... *peccatum mortale*) 5, 6, 7, (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8. A la fin du quodl. 8 « *Et sic est finis.* »

(Halm (Carolus), Keinz (Fridericus), Meyer (Gulielmus), Thomas (Georgius), *Catalogus Codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis* Tomi II, pars II, cod. 11001-15028. Monachii, 1876, p. 131).

(Comm. de M. le conservateur des manuscrits, Münich, 6 mars 1922).

51. — Münich, Bayerische Staats-Bibliothek, 14383 (Em. E 6) fol. 64-72$^{vo}$, fin du XIII s., par., im., fragment. Quodl. 3. (expl :... *et ideo exigere usuram est secundum se* » (a. 19, V., t. 15, p. 420 b, l. 37), ce quodl. ne porte pas de numéro ; fol. 64 : « *Incipit quodlibet fratris Thome de Aquino de ordine fratrum Praedicatorum, parisius in paschate anno domini M° CC° septuagesimo.* » Ces 9 fol. appartenaient primitivement à un autre manuscrit et n'ont été reliés que postérieurement dans ce recueil de mélanges.

(Halm (Carolus), Keinz (Fridericus), Meyer Gulielmus), Thomas (Georgius). *Catalogus*... Tomi II, pars II, cod. 11001-15028, Monachii, 1876, p. 164).

(Comm. de M. le conservateur des manuscrits, Münich, 6 mars 1922).

52. — Münich, Bayerische Staats-Bibliothek. 21207. (Ulm. 7) fol. 1-57$^{vo}$, XV s., par., im., Quold. 1, 2, 3, 4, 5, 6. fol. 57$^{vo}$ « *Finis questionum de quolibet beati Thome de Aquino.* » fol. 58-60 : table des questions ; fol. 60 : « *Finis tabule questionum de quolibet beati Thome de Aquino.* »

(Halm (Carolus), Keinz (Fridericus), Meyer (Gulielmus), Thomas (Georgius). *Catalogus*... Tomi II, pars III, cod. 15121-21313. Monachii, 1878, p. 298.

(Comm. de M. le conservateur des manuscrits, Münich, 6 mars 1922).

53. — Münich, Bayerische Staats-Bibliothek, 22356 (Windberg 156) 1469, 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4. (expl :... *peccatum mortale*), 5, 6, 7 (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8. A la fin du quodl. 8 : « *Et sic est finis horum quolibetorum per me Johannem Pühlär capellanum interioris hospitalis altaris sancte anne in Straubing in die sancti Kiliani etc. Anno domini millesimo quadragentesimo sexagesimo nono.* » Puis « *Sequitur registrum harum questionum* »... « *Et sic est finis registri quodlibetorum sancti Thome de Aquino etc.* 1469. »

(Halm (Carolus) et Meyer (Gulielmus). *Catalogus*... Tomi II, pars IV, cod. 21406-27268. Monachii, 1881, p. 43).

(Comm. de M. le conservateur des manuscrits, Münich, 6 mars 1922).

54. — Münich, Bayerische Staats-Bibliothek. 23870 (zz.870) fol. 1-111 ; XV s., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, 9, 10, 11, 6, *de opere manuali*, 12. A la fin du quodl. 6 (placé ici 11e) : « *Sequuntur autem nunc due questiones de opere manuali quae solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem sexti post quaestionem de quadruplici sensu sacre scripture. Hic autem ponuntur circa finem undecimi quodlibeti.* »

(Halm (Carolus) et Meyer (Gulielmus). *Catalogus*... Tomi II, pars IV, cod. 21406-27268. Monachii, 1881, p. 103).

(Comm. de M. le conservateur des manuscrits, Münich, 6 mars 1922).

55. — Naples, R. Biblioteca Nazionale, VII B. 21. XIII-XIV s., contient 2 fragments :

a) art. 23 et 24 du quodl. 4 (question de l'entrée des enfants en religion. V., t. 15, p. 448-461) — quodl. 4, art. 1 à 22 — art. 17 et 18 du quodl. 7 (question du travail manuel. V., t. 15, p. 516-525) — quodl. 5 art. 1 à 21.

b) quodl. 7 (art 1. à 13) 8, 9, 10, 3, 1, 2.

(Miola (A.), *Codices mss operum S. Thomae de Aquino et S. Bonaventurae in regia bibliotheca Neapolitana. La Carita*, vol. I, (1874), p. 87).

56 — Oxford, Balliol College, 215. XIV s., par., 1m., fol. 14-16 table alphabétique des quodlibets de S. Thomas.

(Coxe (Henricus) *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus, hodie adservantur.* Oxonii, typ. acad., 1852, Tomi I, p. 67).

57. — Oxford, Bodleian library, 229. XIV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11. A la fin, table des articles.

(Coxe (Henricus) *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae ; pars III, complectens codices graecos et latinos canonicianos.* Oxonii, typ. academ. 1854, p. 434).

(Comm. de M. H. H. E Craster, sub librarian, 21 février 1922).

58. — Oxford, Magdalen College, 56 ; fol. 140-184. XV s., par., 1m., Quodl. 1, 2 3. 4, 5. A la fin du 5e quodl. : « *Expliciunt questio-*

*nes de quolibet fratris Thome de Aquino* ». « *Sequitur tabula questionum earundem.* »

(Coxe (Henricus) *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur.* Oxonii, typ. academ, 1852. Tomi II, p. 35).

(Comm. de M. R. T. Gunther, librarian, 26 février 1922).

59. — Oxford, Merton College, 96 ; fol. 218-267$^{vo}$, XIV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, (fol. 218-224, 224-230, 230-240$^{vo}$, 240$^{vo}$-250$^{vo}$, 250$^{vo}$-257, 257-262, 262-267$^{vo}$). au comm. du quodl. de Peckham « *Joh. de Pecham, arch. cantuar, quest. quodlib.* XXVI ». ; fol. 267$^{vo}$ « *explicit quodlibet de natali* » ; fol. 224 au comm. du 2$^{e}$ quodl : « *questio de passione christi* » ; fol. 230 au comm. du 3$^{e}$ quodl. : « *Questio de natura divina* ; fol. 240$^{vo}$ comm. du 4$^{e}$ quodl : « *questio de ydeis in deo.* »

(Coxe (Henricus) *Catalogus*... Oxonii, typ. academ., 1852, T. I, p. 49).

(Comm. de M. P. S. Allen, librarian, 21 février 1922).

60. — Padoue, Biblioteca Antoniana, Scaff. XVII n$^{o}$ 373, comm. du XIV s., par., 1m. Quodl. 7, 9, 10, 11, 8. La question *de opere manuali.* manque. A la fin du 10$^{e}$ quodl. : « *Explicit X quodlibet.* » A la fin : « *Explicit quodlibet fratris Thome.* »

(Iosa (A. M.) O. M. C. *I codici manoscritti della biblioteca Antoniana di Padova.* Padova, Tip. del seminario, 1886, p. 29).

(Comm. du R. P. F. Pelster S. J., due à l'obligeance du R. P. Girolamo Granič O. M. C. 11 juillet 1922).

61. — Paris, Mazarine, 805 (362) ; fin du XIII s., par., composé de deux mss.

a) fol. 151-184$^{vo}$ : Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6 Peckham. (fol. 151-155, 155-158$^{vo}$, 158$^{vo}$-160, 160-172$^{vo}$, 173-177$^{vo}$, 177$^{vo}$-180$^{vo}$, 180$^{vo}$-184$^{vo}$). fol. 180$^{vo}$ au bas, d'une main du XIV s. : « *Istud quodlibet est fratris Johannis de pechano, ordinis fratrum minorum, archiepiscopi cantuariensis* ». Les pièces sont indiquées dans cette première partie :

2 (fol. 153$^{b}$) *posset dicere que vellet et ei crederetur* (V., t. 15, p. 369, a, l. 29).

3 (fol. 155$^{voa}$) *Unde cum omne quod est preter* (V., p. 381 a, l. 41).

4 (fol. 158$^{a}$) *sicut dicimus hominem pati cum detinetur* (V., p. 393 a., l, 29).

5 (fol. 160$^{vob}$) *potest aliquis scire per certitudinem se habere* (V., p. 405 a, l. 45).

6 (fol. 163$^{b}$) *et tamen ad industriam nature pertinet.* (V., p. 417 a, l. 23).

7. (fol. 165$^{vob}$) *et ideo sicut in officiis divinis exsolvendis* (V., p. 428 b, l. 33).

8 (fol. 168$^{b}$) *contra quem ordinem si prelatus precipiat* (V. p., 440 a, l. 53).

9 (fol. 170$^{voa}$) *et perseverancia pessima cujus contrarium vidimus* (V. p. 451 a, l. 40).

10 (fol. 172$^{vob}$) *sed ad perfectionem assequendum se exercitant* (V., p. 460 b. l. 32).

11 (fol. 174$^{vob}$) *unde in suspicionem peccati aliquis possit devenire* (V. p. 470-471 l. 1).
12 (fol. 177$^{b}$) *et ideo dominus injurias que contra humanitatem* (V. p. 481 a, l. 36).
13 (fol. 180$^{a}$) *sed si contrahit peccatum originale secundum opus* (V., p. 493 b, l. 41).
14 (fol. 182$^{voa}$) *Sed contra accipiatur unum instans temporis*. Cette indication de pièce tombe dans le quodl. de Peckham, vers le milieu de la question : « *Queritur utrum in primo instanti angelus potuerit esse in culpa.* »

b) fol. 185-203$^{vo}$. Quodl. 8, 9, 10, 7. (expl :... *per argumentacionem*) (fol. 185-189$^{vo}$, 189$^{vo}$-194, 194-199, 199-203$^{vo}$). le fol. 203$^{vo}$ termine au tiers de la deuxième colonne, le reste du folio est blanc ; fol. 204 table des questions. (Collège de Navarre, ancien 752).

(MOLINIER (Aug.) *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Mazarine*. Paris, 1882, T. I, p. 389).

62. — Paris, Mazarine, 853, (1022) ; fol. 81-140, XIV s., par., im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, (expl.: « ...*in quibusdam gradibus consanguinitatis et affinitatis* » (a. 15, V., t. 15, p. 472, b. l. 23).Une autre main a ajouté les deux lignes qui suivent ; expl.: «... *machinata est in mortem viri* (ibid). la fin manque) (fol. 81-90$^{vo}$, 90$^{vo}$-100, 100-117$^{vo}$, 117$^{vo}$-134, 134-139$^{vo}$) ; fol. 139$^{vo}$-140 table des articles jusqu'à l'art. 32 par une main postérieure (« *ex bibliotheca FF. Praedicatorum Sancti Jacobi*, ancien 1352).

(MOLINIER (Aug.) *Catalogue*... Paris, 1882, Tome I, p. 402).

63. — Paris, Mazarine, 990, (924) ; fol. 253$^{vo}$-259 ; XV s., par., im., « *Tituli quodlibetalium questionum doctoris sancti thome de aquino.* » Les questions indiquées sont celles des quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham (Minimes de Chaillot).

(MOLINIER (Aug.) *Catalogue*... Paris 1882, Tome I, p. 486-487).

64. — Paris, Mazarine, 3486 (1021) ancien 777.; fin du XIII s., par., se compose de 2 mss.:

a) fol. 1-60. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham (fol. 1-8, 8-14$^{vo}$, 14$^{vo}$-27, 27-38$^{vo}$, 38$^{vo}$-46$^{vo}$, 46$^{vo}$-52, 52-58$^{vo}$) fol. 8 : « *Incipit quolibet secundum thome.* » (rubr.) ; fol. 14$^{vo}$ : « *Incipit tercium quolibet thome.* » (rubr.); fol. 27 « *Incipit quartum quolibet thome.* » (rubr.) ; fol. 38$^{vo}$ « *Incipit quolibet quintum.* » (rubr.); fol. 46$^{vo}$ : « *Quolibet sextum* » (rubr.);fol. 52: « *Quolibet Johannis bisschet* (sic) » (rubr.); fol. 58$^{vo}$ : « *Incipiunt tituli questionum de quolibet fratris Thome.* » Cette table porte les articles des quodlibets indiqués ci-dessus. Avant l'énoncé des articles de Peckham fol. 59, ce titre rubriqué : « *Incipit quolibet cujusdam alterius* » ; fol. 60 à la fin de cette table : « *finito libro, sit laus et gloria christo* » ; fol. 60 et 60$^{vo}$ table des autres quodlibets (7-12) par une autre main.

b) fol. 61-96. Quodl. 7, 8, 9, 10,11, 12. (expl : «... *alio modo. Secundo de pena eterna, utrum anima separata a corpore naturaliter paciatur ab igne corporeo.* (le fol. suivant manque) (fol. 61-69$^{vo}$, 69$^{vo}$-75$^{vo}$,

75$^{vo}$-82$^{vo}$, 82$^{vo}$-88, 88-92, 92-96$^{vo}$). fol. 61 : « *Incipit quolibet septimum* » (rubr,) ; fol. 69$^{vo}$ : « *Incipit quolibet viij*$^{m}$ » (rubr); fol. 75$^{vo}$ : « *Incipit quolibet nonum* » (rubr.); fol. 82$^{vo}$ : « *Incipit quolibet decimum* » (rubr.) ; fol. 88 : « *Incipit quolibet undecimum.* » (rubr.); fol. 92 : » *Incipit quolibet XII.* » (rubr.) ; fol. 97 et 98 d'une autre main : « *Incipiunt tituli questionum de XII quolibet fratris thome secundum ordinem alphabeti et primo de angelis* » (rubr.).

(MOLINIER (Aug.) *Catalogue...* Paris, 1890. Tome III, p. 104).

65. — Paris, Nat., lat. 3108., (Colb. 2248. Regius 3907) ; fol. 1-66, XIV s., par., im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham (fol. 1-8, 8-17, 17-31 31-46, 46-54, 54-60, 60-66), les fol. non chiffrés du comm. portent une table des questions ; fol. 38$^{vo}$ après l'explicit de l'art. 22 du quodl. 4 « ... *peccatum mortale* », la même main a copié cette question : « *queritur utrum demones cognoscant cogitationes cordium nostrum* ». Cette question occupe 7 colonnes avec 17 objections et 17 réponses (fol. 38$^{vo}$-40) ; fol. 40$^{vo}$ : « *queritur utrum deus possit omne quod est alteri impossibile* » 37 lignes, le reste du fol. est blanc ; fol. 41 le texte reprend avec les art. 23 et 24 du quodl. 4 (entrée des enfants en religion) ; fol. 66 à la fin du quodl. de Peckham : « *Explicit quolibet de natali.* »

(*Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*. Parisiis, typ. regia, 1744. In fol., t. III, p. 371).

66. — Paris, Nat. lat. 14548 ; fol. 1-94. XIV s., par., im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7, (expl :... *per argumentacionem*), 9, 10, 11, 8, (fol. 1-7$^{vo}$, 7$^{vo}$-14, 14-25$^{vo}$, 25$^{vo}$-37, 37-45, 45-50, 50-56$^{vo}$, 57-64$^{vo}$, 64$^{vo}$-74, 74$^{vo}$-80$^{vo}$, 80$^{vo}$-86, 86-94$^{vo}$) ; fol. 7$^{vo}$ au comm. du 2$^{e}$ quodl.: « *Questio de passione christi in paternitate* (??) *domini fratris* (?) *anno domini m° cc° lxx°* » (rubr.); dans le bas du fol. 7$^{vo}$ le scribe a écrit pour diriger le rubriqueur : « *questio de passione christi in natale domini fratris* [? *Thome*] *anno domini MCCLXX°* »; fol. 14 au comm. du quodl. 3 : «*Questio de natura divina in paschali anno domini M°CCLXX°*» (rubr.); fol. 25$^{vo}$ au comm. du quodl. 4 : « *Questio de rebus divinis et humanis* » (rubr.); fol. 37 au comm. du quodl. 5 : « *Questio est de deo, de angelis et hominibus* (rubr.) »; fol. 45 au comm. du quodl. 6 : « *Questio est de angelo, de homine et creaturis pure corporalibus* » (rubr.); fol. 50 expl. du quodl. 6 : « *...sufficiant. Explicit octavum quodlibet f*[*ratris*] *t*[*home*]. » (rubr.); fol. 50 : « *Incipit quodlibet fratris johannis pecham* » (rubr.); fol. 56$^{vo}$ « *Explicit quodlibet de natali* » (rubr.); fol. 94$^{vo}$ à la fin « *Explicit quodlibet fratris thome* ». (Provient de S. Victor, anciens 634, 342, 232. J. 6, H. 36, A d. 20).

(DELISLE (L.) *Inventaire des manuscrits de l'abbaye de S. Victor conservés à la bibliothèque impériale sous les numéros 14232-15175 du fonds latin*. Bibliothèque de l'école des Chartes. 6$^{e}$ série, tome V, 30$^{e}$ année, 1869, p. 24).

67. — Paris, Nat. lat. 14572. Erreur du catalogue de Delisle (L.) *Inventaire...* ibid. 1869, p. 26, qui, sur la foi d'une inscription ajoutée tardivement, attribue à S. Thomas des quodlibets d'Hervé Noël.

68. — Paris, Nat. lat. 15350 ; fin du XIII s., par., 1m., Quodl. 7. (expl :... *per argumentacionem*), 9, 10, 11, 8. (fol. 1-7$^{vo}$, 7$^{vo}$-15, 15-21, 21-25, 25-32$^{vo}$); fol. 1 « *quodlibet thome* » ; fol. 21 : « *Explicit x quolibet* » ; fol. 32$^{vo}$ : « *Explicit quodlibet fratris thome* ». (Sorbonne, anciens 251, 546, 596.)
(DELISLE (L.) *Inventaire*... Bibliothèque de l'école des Chartes, tome XXXI, 1870, p. 6).

69. — Paris, Nat. lat. 15351 ; fin du XIII s., par., composé de 2 mss.
a) fol. 1-46$^{vo}$. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham (fol. 1-6$^{vo}$, 6$^{vo}$-12, 12-22, 22-31, 31-37, 37-41$^{vo}$, 41$^{vo}$-46$^{vo}$). Sur le folio de garde du comm. table des questions ; fol. 37 à la fin du quodl. 5 : « *Istud quodlibet determinavit frater thomas de aquino, ordinis fratrum predicatorum, parisius anno domini M° CC° LXXI° circa festum natalis domini* » ; fol. 46$^{vo}$ à la fin du quodlibet de Peckham : « *Explicit quodlibet fratris thome de aquino de natali, deo gracias.* »
b) fol. 47-70$^{vo}$. Quodl. 7, (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8 (fol. 47-52, 52-57$^{vo}$, 57$^{vo}$-62, 62-65$^{vo}$, 65$^{vo}$-70$^{vo}$) fol. 70$^{vo}$ « *Explicit quodlibet fratris thome.* » (Sorbonne, anciens 116, 775).
(DELISLE (L.) *Inventaire*... ibid, 1870, p. 6).

70. — Paris, Nat. lat 15787 ; XIV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7 (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8, (fol. 154-158, 158-162, 162-169$^{vo}$, 169$^{vo}$-177$^{vo}$, 177$^{vo}$-182$^{vo}$, 182$^{vo}$-186$^{vo}$, 186$^{vo}$-191, 191$^{vo}$-196$^{vo}$, 196$^{vo}$-202$^{vo}$, 202$^{vo}$-207, 207-211, 211-217); fol. 186$^{vo}$ à la fin du 6$^{e}$ quodl :« *Explicit* VIII *quolibet f*[*ratris*] *t*[*home*] » ; fol. 191 à la fin du quodl. de Peckham « *Explicit quolibet de natali* » ; fol. 217 : « *Explicit quodlibet fratris thome* »; fol. 217-218 table des articles d'une autre main. (Sorbonne, anciens 3003 et 601).
(DELISLE (L.). *Inventaire*... ibid, 1870, p. 24).

71. — Paris Nat. lat. 15805 ; fol. 2-17, XIV s., par., 1m., Quodl. 3 (incip : « *a studio suo monachi deterrendi quamvis a te linguae viperae morsus*... (a. 12, V., t. 15, p. 411 a. l. 33) 4, 5, 6, Peckham (fol. 2-4$^{vo}$, 4$^{vo}$-9, 9-12, 12-14$^{vo}$, 14$^{vo}$-17) ; fol. 14$^{vo}$ : « *Explicit de quolibet fratris thome de aquino Incipit de quolibet fratris johannis de pecham, minorem* (*sic*) » ; fol. 17 : « *Explicit de quolibet de natali.* » (Sorbonne, anciens 133, 737).
(DELISLE (L.). *Inventaire*... ibid., 1870, p. 24).

72. — Paris, Nat. lat. 16297 ; fol. 25-68, fin du XIII s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5 (fol. 25-31, 31-36$^{vo}$, 36$^{vo}$-48$^{vo}$, 48$^{vo}$-60, 60-68). (Sorbonne, anciens 490, 1334).
DELISLE (L.). *Inventaire*... ibid., 1870, p. 136).

73. — Paris, Nat. lat. 17478 ; fol. 1-80, XV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 (expl : «... *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8. (fol. 1-7, 7-12$^{vo}$, 12$^{vo}$-23$^{vo}$, 23$^{vo}$-34, 34-41$^{vo}$, 41$^{vo}$-47, 47-54, 54-61$^{vo}$, 61$^{vo}$-67, 67$^{vo}$-72, 72-80) ; fol. 1 « *questio de deo et homine* (*rubr.*) »; fol. 7 : « *ques-*

*tio de deo angelis et hominibus* (*rubr.*) » ; fol. 12 « *Questio de divina natura* (*rubr.*) »; fol. $23^{vo}$ « *Questio de rebus divinis et humanis* (*rubr.*) » ; fol. $41^{vo}$ « *Questio de deo angelo et homine et creaturis pure corporalibus* (*rubr.*) »; fol. 80 : « *Expliciunt quodlibeta fratris thome.* »; fol. $80^{vo}$-$81^{vo}$ « *tabula super quodlibeta sancti thome* ». (Notre-Dame de Paris, anciens 48, C 5, 30).

(Delisle (L.) *Inventaire des manuscrits latins de Notre-Dame et d'autres fonds conservés à la Bibliothèque nationale sous les numéros 16719-18613.* — Bibliothèque de l'école des Chartes, tome XXXI, 1870, p. 509).

74. — Paris, Université, 208 ; fol. 11-141, XV s., par., Im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham 7, (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8. (fol. 11-$20^{vo}$, $20^{vo}$-30, 30-$47^{vo}$, $47^{vo}$-64, 64-75, 75-83, 83-$92^{vo}$, $92^{vo}$-$102^{vo}$, $102^{vo}$-$114^{vo}$, $114^{vo}$-$123^{vo}$, $123^{vo}$-$129^{vo}$, $129^{vo}$-141), fol. 141 : « *Expliciunt quodlibeta sancti thome de aquino* ». fol. 141-144 table des articles. (Louis-le-Grand, 189, I-I).

(*Catalogue général... Université de Paris.* Paris, 1918, p. 62).

75. — Prague, Bibliothèque de l'Université, 596. IV. A. 20 (Y. III, 5, n° 20), fol. 57-163., a. 1458, par., Im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, 9, 10., 11, 6, *de opere manuali*, 12. Après le quodl. 6 (placé ici 11$^{e}$) « *Sequuntur autem nunc due questiones de opere manuali que solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem septimi, post questionem de quadruplici sensu sacre scripture* ; *hic autem ponuntur circa finem XI*$^{mi}$ *quodlibeti* »; fol. 163 expl : «... *sicut supra in uno quodlibeto videlecet III q. XXIII et tantum de hiis omnibus* »; fol. 163-165 table des questions.

(Truhlář (Joseph). *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum qui in C. R. bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur.* Tome I, Pragae, 1905, p. 598-599).

(Comm. de M. le D$^{r}$ Jarom Borecký, directeur, 27 mars 1922).

76. — Reims, 488 (F. 394) ; fol. 276-324 comm. du XIV s., par., Im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham (fol. 276-$282^{vo}$, $282^{vo}$-289, 289-$299^{vo}$, $299^{vo}$-$308^{vo}$, $308^{vo}$-315, 315-319, 319-$324^{vo}$) ; fol. 276 : « *quodlibet thome primum, questio de deo, angelo et homine* (*rubr.*); fol. $282^{vo}$, « *questio de passione christi* (*rubr.*) » ; fol. 289 : « *questio de natura divina* (*rubr.*) » ; fol. $299^{vo}$ « *Questio de rebus divinis et humanis* (*rubr.*) » ; fol. $308^{vo}$ « *Questio est de deo et angelis et hominibus* (*rubr.*) » ; fol. 315, « *Utrum unitas essencie ponet in numerum cum unitate persone* (*rubr.*) »; fol. 319 : « *de predestinatione* (*rubr.*) »; fol. $324^{vo}$ « *Explicit quodlibet de natali.* » Le titre courant qui numérote les quodl. fait un quodl. (5), des deux articles sur l'entrée des enfants en religion et indique au-dessus du quodl. de Peckham : « *quolibet tho* [*me*] *octavum.* » (chapitre de Reims).

(*Catalogue général...* In-8°, tome XXXVIII; Paris, 1904, p. 654-656).

77. — Rome, Biblioteca Casanatense, 1387 ; fol. 1-86 : 1464, Im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8. ;

fol. 86 : « *Egidius nicole de perusio, gracia dei, scripsit anno domini M°CCCC°LXIIII°.* »
(Comm. de M. le D$^{r}$ Ignazio Giorgi, directeur de la bibliothèque, 12 avril 1922).

78. — Rome, Collegio Angelico, sans cote. XV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 12, Peckham, 7, (expl :... *per argumentacionem*) 9, 10, 11, 8 ; fol 60$^{ro}$ à la fin du 12$^{e}$ quodl. (placé 7$^{e}$ dans le ms.) « *Explicit septimum quodlibet fratris thome de aquino* », le reste de cette colonne est blanc, mais gratté : « *Incipit quodlibet fratris Johannis de pechano* »; fol. 69 « *Incipit VIII quodlibet fratris thome de aquino,* » (c'est en réalité le 7$^{e}$, bien que placé 8$^{e}$ dans le ms.) — Le ms. est incomplet de la fin, expl : «... *ipsa movet omnes alias vires sed receptio* », (V., t, 15, p. 545 a. l. 6). La table qui suit porte après le quodl. 12 (placé 7$^{e}$ dans le ms.) : « *Tabula cujusdam quodlibet fratris Johannis de pechano.* »
(Comm. du Rev. P. Clemens Suermondt O. P.; 4 novembre 1922).

79. — Rome, Vat. Borgh. 15.; fol. 1-86, XIV s., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7, (expl : «... *per argumentacionem* ») 9, 10, 11, 8. (fol. 1-8, 8-14$^{ro}$, 14$^{ro}$-26, 26-36$^{ro}$, 36$^{ro}$-43$^{ro}$, 43$^{ro}$-48$^{ro}$, 48$^{ro}$-54$^{ro}$, 54$^{ro}$-60$^{ro}$, 60$^{ro}$-68, 68-74, 74-78$^{ro}$, 78$^{ro}$-86) ; fol. 1 : « *Incipit quodlibet fratris thome ordinis fratrum predicatorum* » ; fol. 86 « *Explicit quodlibet fratris thome* » ; fol. 54$^{ro}$ à la fin du quodl. de Peckham : « *quodlibet de natali.* »
(Comm. de Mgr. Aug. Pelzer, 17 mars 1922).

80. — Rome, Vat. lat. 779 ; fol. 1-45, XIII-XIV s., par., Quodl. 3, 4, 5, 2, (fol. 1-13$^{ro}$, 13$^{ro}$-26, 26-37, 37-45), fol. 1 : « *disputacio de quolibet fratris tho*[*me*] *de aquino in pascate parisius* »; fol. 4 en marge : « *Ista que secuntur* (=quodl. 3, qu. 5 et 6, art. 11-17 ; V., p. 406-418) *disputata fuerunt specialiter contra gerold$^{o}$* » (sic) ; fol. 20$^{ro}$ en marge : « *isti duo articuli* (=quodl. 4 art. 23-24) *fuerunt disputati a fratre thoma contra geroldum in principio quadragesime* » ; fol. 1 et 45 en haut du fol. « *Isti sexterni sunt fratris Rostagni fabianj, ordinis fratrum predicatorum* » ; fol. 88 en haut de la page sous un grattage : « *conventus fratrum predi*[*catorum*] *massensis* (?). »
(PELZER (Mgr. Aug.) *Codices Vaticani latini*, tom. II, n° 679-1460, p. 88-90 ; ouvrage en cours d'impression. Comm. due à l'obligeance de l'auteur.)

81. — Rome, Vat. lat. 780.; fol. 1-104, XV s., par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 7, (expl : «... *per argumentacionem* ») 9, 10, 11 ; (fol. 1-8$^{ro}$, 8$^{ro}$-16, 16-31$^{ro}$, 31$^{ro}$-45$^{ro}$, 45$^{ro}$-55$^{ro}$, 55$^{ro}$-62$^{ro}$, 62$^{ro}$-72, 72-81, 81-91$^{ro}$, 91$^{ro}$-99, 99-104) : fol. 104 à la fin : « *Deo gracias, ultima die Augusti.* »
(PELZER (Mgr. Aug.) *Codices Vaticani latini*... p. 90-91. Comm. due à l'obligeance de l'auteur).

82. — Rome, Vat. lat. 781. XIV s., par., fragments :
a) fol. 32-34$^{ro}$, 2 m., (fol. 32-33$^{a}$ col.$^{a}$ et 34$^{ro}$ col. 1 ligne 13-34$^{ro}$ =

1re main ; fol. 32, col. 2., 2e moitié — 34vo. col. 1 l. 14. = 2e main). Quodl. 7 (expl : «... *per argumentacionem* »); fol. 32 en haut de la page, d'une autre main de la même époque : « *XI quodlibet fratris t(home)* »; fol. 34vo d'une autre main de la même époque : « ✠ *quere infra.* » cf. fol. 49.

b) fol. 38-41vo. 1 m., Quodl. 8.

c) fol. 49-50vo 2m., (fol. 49-50r col. 1, 1re moitié = 1e main ; fol. 50 col. 1, 2e moitié — 50vo = 2e main : Art. 17 et 18 du quodl. 7, (question *de opere manuali*) ; fol. 49 au bas du fol. d'une autre main de la même époque : « *Iste due questiones de opere manuali sunt de quolibet XI ffratris t[home] verum debent poni in fine illius, ideo recurrant supra ubi est talis crux* ✠ *et ibi debet esse.* » (cf. fol. 34vo).

(Pelzer (Mgr. Aug.) *Codices Vaticani latini...* Comm. due à l'obligeance de l'auteur).

83. — Rome, Vat. lat. 787 ; fol. 495-505, vers 1323, par., 1m., Art. 23 et 24 du quodl. 4.; fol. 495 : « *utrum pueri non exercitati in preceptis* (*rubr.*) » (sic).

(Pelzer (Mgr. Aug.) *Codices Vaticani latini...* Comm. due à l'obligeance de l'auteur).

84. — Rome, Vat. Ottob. lat. 196 ; fol. 1-50vo comm. du XIV s., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, 7, (expl : «... *per argumentacionem* ») 9, 10, 11, 8. (fol. 1-4, 4-8vo, 8vo-15vo, 15vo-22, 22-26vo, 26vo-29, 29-32vo, 33-36vo, 36vo-41, 41-44, 44-46vo, 46vo-50vo) ; fol. 1 au comm.: « *quod* [*libet*] *j*m *thome de aquino* » ; fol. 15vo en marge au comm. du 4e « *quodlibet secundum* »; fol. 26vo en marge à la fin du 6e quodl ; « *explicit secundum quodlibet thome* » ; fol. 29 « *Incipit quodlibet fratris Johannis de pecham* » ; fol. 33, au comm. du 7e quodl : « *Incipit quodlibet de natali* »; fol. 47vo col. 1, dans le quodl. 8 le copiste s'arrête : «... *ita quod principia predicta non sufficiant ad cognitionem* » (art. 4., V., p. 530, a, l. 36) ; fol. 50 le copiste reprend : « *facili patet responsio, quia consciencia eciam erronea...* » (art. 15, V., p. 541, l. 51) ; fol. 50vo à la fin : « *explicit quodlibet fratris thome* », suit d'une autre main « *de natali.* »

(Comm. de Mgr. Aug. Pelzer, 17 mars 1922).

85. — Rome, Vat. Ottob. lat. 197 ; fol. 75vo-105vo, XIII-XIV s., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6. fol. 75vo-80, 80-84, 84-91, 91-97vo, 97vo-102vo, 102vo-105vo) ; fol. 105( àla fin : « *expliciunt questiones de quodlibet edite a fratre thoma de uqino, ordinis fratrum predicatorum.* »

(Comm. de Mgr. Aug. Pelzer, 17 mars 1922).

86. — Rome, Vat. Ottob. lat. 208 ; fol. 1-83., XV s., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, (expl :... *peccatum mortale* ») 5, 6, 8, 7, (expl : «... *per argumentacionem.* ») 9, 10, 11 ; (fol. 1-8, 8-vo15vo, 15vo-28vo, 28vo-35vo, 35vo-42vo, 42vo-48, 56-62vo, 62vo-70vo, 70vo-76vo, 76vo-81) ; fol. 1 en haut du fol. au comm. : « *Primum quodlibetum sancti thome de aquino* » ; fol. 81 : « *Expliciunt quolibeta sancti thome de aquino doctoris communis de ordine fratrum predicatorum* » ; fol. 81-83 table des articles.

(Comm. de Mgr. Aug. Pelzer, 17 mars 1922).

87. — Rome, Vat. Regin. 1883 ; XIV s., im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 8, *de opere manuali*. Cette question *de opere manuali* (quodl. 7 art. 17 et 18) se trouve tout à la fin du ms. sans autre indication que : « *Questio de opere manuali* » A la fin : « *Expliciunt quolibeta beati Thome de Aquino ord. praed* »; la table des questions suit.
(Comm. du Rév. P. Clemens Suermondt O. P., 16 juillet 1922).

88. — Rome, Vat. Urb., 140 (ancien 203); fol. 7-100, XV s., par., im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, (expl : «... *per argumentacionem* ») 9, 10, 11, 8.
(Stornajolo (Cosimus) *Codices Urbinates latini*. Tomus I, Romae, typ. Vaticanis, 1902, p. 155).

89. — Rouen, 590 (A. 264) ; fol. 2-97$^{vo}$, XV s., par. et pap. im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham 7, (expl : «... *per argumentacionem* ») 9, 10, 11, 8 ; (fol. 2-10$^{vo}$, 10$^{vo}$-18$^{vo}$, 18$^{vo}$-32, 32-43$^{vo}$, 43$^{vo}$-50$^{vo}$, 50$^{vo}$-56, 56-62, 62$^{vo}$-69$^{vo}$, 69$^{vo}$-78$^{vo}$, 78$^{vo}$-85, 85-90, 90-97$^{vo}$); fol. 62 : « « *Explicit quodlibet de natali* » ; fol. 97$^{vo}$ : « *Expliciunt quodlibeta fratris thome* ». (Jumièges, E 15, ancien 480).
(*Catalogue général*... In-8°, Tome I, Paris, 1886, p. 148).

90. — Saint Gall, Stiftsbibliothek, 796 ; fol. 175-276, 1462, pap., im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, Peckham, (fol. 175-185, 185-195, 195-233, 233-249, 249-259, 259-266, 266-276).
(*Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von S. Gallen*. Halle, 1875, p. 266).
(Comm. de M. le Dr Ad. Fäh, bibliothécaire, 25 mars 1922).

91. — Semur 3.; fol. 13-36, fin du XIII s., par., im., Quodl.. 1, 2 (Inc : « *Deinde quesitum est de homine et primum quantum ad virtutes*... (qu. 4., V., t. 15, p. 384 b., l. 19) 3. (Inc : « *Ad tercium sic proceditur, videtur quod Christus*... (a. 5, V., t. 15, p. 401, a. l. 37), ce quodl. 3 omet les art. 6, 7, et 9. (Ex Carmelo Semuriensi).
(*Catalogue général*... In-8°, tome VI, Paris, 1887, p. 298).

92. — Sienne, Biblioteca Comunale F. V. 16.; fol. 130-212, XV s., pl. m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, (expl : « ... *per argumentacionem* ») 9 ; (expl. du quodl. 9 : «... *sed hujusmodi relativa secundum philosophum* » (art. 4, V., t. 15, p. 551, a. l. 35) ; la fin du ms. manque. (fol. 130-140, 140-150, 150-169, 169-187, 187-196, 196-202, 202-210, 210-212) ; fol. 169 : « *Incipit quartum quodlibetum* » ; fol. 187 : « *Incipit quintum quodlibetum* » ; fol. 202 : « *Incipit VII*. »
(Comm. de M. le Directeur de la Bibliothèque, 22 mars 1922).

93. — Subiaco, Biblioteca dell'abbazia Santa Scolastica, 232 ; XIV s., par., im., ne contient que l'art. 7 du quodl. 1 : « *Utrum homo absque gracia possit se ad graciam preparare per solam naturalem arbitrii libertatem* ». (V., t, 15, p. 363-364).
(Mazzatinti (G.) *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Tomo I, 1890, p. 205.)
(Comm. du R. P. Richard Javicoli O. S. B., bibliothécaire, 25 mars 1922).

94. — Tortose, Biblioth. du Chapitre 1. fin du XIII s., par., 2m., (la fin du 5e quodl. étant écrite par une main différente) Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 7, 9, 10, 11, *de opere manuali* ; à la fin table alphabétique des quodlibets ; fol. 122 (à la fin du 5e quodl.) « : *Istud quodlibetum determinavit frater Thomas de aquino, ordinis fratrum predicatorum, parisiis anno domini MoCCoLXXIo circa festum natalis domini* » ; fol. 49 de la 2e partie du ms. : « *Explicit IX quodl. fratris thome de aquino, incipit X quodl.* » ; fol. 66 : « *Explicit X quodl. fratris thôme, incipit XI quodl. fratris thome de aquino, ordinis predicatorum.* »

Denifle (H.) O. P. et Chatelain (E.) *Inventarium codicum manuscriptorum capituli Dertusensis.* Parisiis, E. Bouillon, 1896 (extrait de la *Revue des Bibliothèques,* janv. février 1896).

(Comm. de M. Henri Bayerri, director del museo archivo municipal, 12 novembre 1922).

94bis. — Toulouse 243 (III, 27) ; fol. 285vo-292, XIV s., par. 1m. Quodl. 1. (*Catalogue général...* In 4o., tome VII, Paris, 1895. p. 154, omet de signaler ce quodl.)

95. — Toulouse, 872. (III 140). Ce manuscrit signalé par le *Catalogue général...* In-4o, tome VII, Paris, 1895, p. 509, comme contenant des questions quodlibétiques fol. 107-148vo contient en réalité un fragment de la question disputée *de veritate* (qu. 7 a 8 — q. 11. a 3. V., t, 14, p. 473 b. — p. 589 b.)

96. — Utrecht, Universiteits-Bibliotheek, 296. (Eccl. 127, ancien 295 q.) ; v. 1400, par., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, Peckham. Le quodl. de Peckham est désigné : « *quodlibetum terciumdecimum* » et à la fin on lit : « *Expliciunt quodlibeta sancti Thome.* » fol. 135-139 table. « *Pertinet ad Carthusienses prope Trajectum inferius.* »

(*Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Universitatis Rheno Trajectinae.* Trajecti ad Rhenum, Tome I, 1887, p. 95).

(Comm. de M. J. F. Van Someren, bibliothécaire en chef, 16 mars 1922).

97. — Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, codices latini, classis III, cod. 89 ; fol. 1-71, XV s., par., 1m. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11. (fol. 1-6, 6-12, 12-22, 22-31, 31-37, 37-41vo, 41vo-50, 50-56, 56-62, 62-66vo, 66vo-71).

(Valentinelli (J.) *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum, codices mss. latini.* tomus II, Venetiis 1869, p. 63. — Theupolos [Zanetti] (Laurentius) *Latina et italica D. Marci bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta.* Venetiis 1741, p. 72, no 123).

(Comm. de M. Luigi Ferrari, bibliothécaire en chef, 3 mars 1922).

98. — Vienne, National Bibliothek, 3948. [Theol. 284] ; fol. 1-142, XV s., 1m., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (fol. 13-22, 22-31vo, 31vo-48vo, 48vo-63vo, 63vo-74vo, 74vo-82vo, 82vo-98vo, 98vo-108vo, 109-120, 120-128vo, 128vo-134vo, 135-142) ; fol. 48vo : « *Sequitur 4m* » ; fol. 74vo « *Sequitur sextum quodlibetum* » ; fol. 82vo « *Sequitur septi-*

*mum* » ; fol. 98ᵛᵒ : « *Sequitur octavum quodlibetum* » ; fol. 120 : « *Sequitur decimum quodlibetum* » ; fol. 142. Expl.du 12° quodl. : «... *alio modo. Secundo de pena eterna, scilicet utrum anima separata a corpore naturali paciatur ab igne corporeo in quinto quodlibet, articulo 13° vide, et sic est finis hujus.* »

(*Tabulae codicum manuscriptorum praeter grecos et orientales in bibliotheca palatina Vindobonensi asservatorum, edidit Academia Caesarea vindobonensis*, volumen III, cod. 3501-5000. Vindoboniae, 1869, p. 124).

(Comm. de M. le Dʳ Josef Donabaum, 3 août 1922).

99. — Vienne, National Bibliothek. 3956 (Rec. 514) ; fol. 1-146ᵛᵒ, XV s., im., Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 7, 10, 11, 6, *de opere manuali*, 12, (fol. 1-11, 12-23, 23-42, 42-59, 59-70ᵛᵒ, 70ᵛᵒ-82ᵛᵒ, 82ᵛᵒ-93ᵛᵒ, 93ᵛᵒ-106, 106-115ᵛᵒ, 115ᵛᵒ-122ᵛᵒ, 123-131, 131ᵛᵒ-137ᵛᵒ, 137ᵛᵒ-146ᵛᵒ) ; le fol. 11 termine avec le comm. de l'art 22 du 1ᵉʳ quodl.; le fol. 12 commence avec le milieu de l'art. 2 du 2ᵉ quodl.; entre les 2 fol. il manque un folio.; fol. 131 : « *Questiones sequuntur. Sequuntur autem nunc questiones de opere manuali que solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem septimi post questionem de quadruplici sensu sacre scripture. Hic autem ponuntur circa finem undecimi quodlibeti* » ; fol. 146ᵛᵒ expl. du 12ᵉ quodl : « ... *alio modo. Articulus secundus. Secundo de pena eterna, utrum anima separata a corpore naturaliter paciatur ab igne corporeo sicut supra in uno quodlibeto, videlicet III, q. X. ar. primo. Et tantum de illo.* »

(*Tabulae codicum*......... p. 126).

(Comm. de M. le Dʳ Josef Donabaum, 3 août 1922).

100. — Wolfenbüttel. Landes-Bibliothek. 2609 (= 59. 1 Aug. 2°) ; fol. 61-222, ca. 1450, im. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 Peckham, 10, 11, 12 (fol. 61-72, 72-82, 82-102, 102-119, 119-131, 131-139, 139-155, 155-167, 167-180, 180-193, 193-205, 205-211, 211-215), fol. 61 : « *Questiones de quolibet determinate Parysius a fratre thoma de Aquino, ord. pred.* »

(Heinemann (Otto von). *Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zù Wolfenbüttel*. II. Abth. Die Augusteinischen Handschriften. III. Wolfenbüttel, Julius Zwissler, 1898, p. 307).

(Comm. de M. le Directeur de la bibliothèque, 6 mars 1922).

101. — Wolfenbüttel, Landes-Bibliothek. 3176 (= 19, 7 Aug. 4°); fol. 85-124 XV, s., (1455-58) im., court fragment des quodlibets de S. Thomas.

(Heinemann (Otto von) *Die Handschriften*... II. Abth. die Augusteinischen Handschriften. IV. Wolfenbüttel, Julius Zwissler, 1900, p. 264).

(Comm. de M. le directeur de la bibliothèque, 6 mars 1922).

## ÉDITIONS.

102. — s. l. n. d. [Romae, Georgius Lauer, 1470 ?] Quodl. 1, 2, 3, 4. (expl : «... observent consilia. » Tout de suite après, comme s'il était un article de ce quodl. le dernier article du quodl. de Peckham : « *Que-*

*ritur si carnalis copula sit de substancia matrimonii... virum non cognosco.* ») 5, 8, 7. (expl : « ... *per argumentacionem* ») 9, 10, 11, 6, *de opere manuali*, 12. La question *de opere manuali* vient après le quodl. 6 (placé ici 11e) et est introduite par ces mots : « *Sequuntur autem nunc due questiones de opere manuali que solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem septimi post questionem de quadruplici sensu scripture ; hic autem ponuntur circa finem undecimi quodlibeti* ». Expl. du quodl. 12 : « *Secundo de pena eterna, utrum anima separata a corpore naturaliter paciatur ab igne corporeo. Respondendum sicut supra in uno quodlibeto videlicet tercio q. XXIII. Et tantum de istis. Explicit.* »

(PELLECHET (M.). *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*. Paris, Picard, 1897. Tome I., p. 226, nº 1002. — D'après Paris Nat. Rés. D. 2606).

103. — S. l. n. d. [Tolosae, H. Mayer ?, 1485 ?] Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (expl : «... *vel alio modo.* »)

(PELLECHET (M.), *Catalogue...* p. 226 nº 1003 et 1004 (Pellechet a distingué à tort deux éditions ; les incunables cités sous ces numéros sont identiques comme il résulte de la communication de M. l'abbé Louis Chéron, bibliothécaire municipal de Neufchâteau, 1er nov. 1922, qui a examiné l'incunable Neufchâteau ancien 1048, et de la communication de M. Jules Girard, directeur de la Bibliothèque et du musée Calvet en Avignon, 18 novembre 1922, qui a bien voulu examiner l'incunable d'Avignon. Inc. 595 et non T. 1146 comme l'indique par erreur Pellechet).

104. — Coloniae, Arnoldus Therhœrnen, 1471. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl : «... *vel alio modo.* »)

(PELLECHET (M.). *Catalogue...* p. 226-227, nº 1005. = D'après Paris Nat. Rés. D. Vélins 935).

105. — Norimbergae, Joh. Sensenschmid., 1474. Quodl. 1, 2, 3, 4, (expl : «... *observent consilia.* ») Tout de suite après, comme s'il faisait partie de ce quodl. le dernier article du quodl. de Peckham : « *Queritur si carnalis copula sit de substantia matrimonii... virum non cognosco. Hanc questionem nonnulli non habent*) 5, 8, 7,(expl : «... *per argumentacionem* ») 9, 10, 11, 6, *de opere manuali*, 12. — La question *de opere manuali* vient après le quodl. 6 (placé ici 11e) et est introduite par ces mots : « *Sequuntur autem nunc due questiones de opere manuali que solent poni in quibusdam quodlibetis circa finem septimi post questionem de quadruplici sensu sacre scripture. Hic autem ponuntur circa finem undecimi quodlibeti.* » Expl. du quodl. 12 : « *Secundo de pena eterna. Utrum anima separata a corpore naturaliter ab igne corporeo paciatur. Respondes sicut supra in uno quodlibeto videlicet III q. XXIII.* »

(PELLECHET (M.) *Catalogue...* p. 227, nº 1006. — D'après Paris Nat. Rés. D. 2608).

106. — Ulmae, Joh. Zainer, 1475 — Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl : « ...*vel alio modo.* »)

(PELLECHET (M.). *Catalogue...* p. 227, nº 1007. — D'après Paris Nat. Rés. 2610).

107. — Venetiis, Johannes de Colonia et Johannes Manthen, 1476. — Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (expl : « ... *vel alio modo.* »)
(PELLECHET (M.). *Catalogue...* p. 227, nº 1008. — D'après Paris Nat. Rés. D. 10241).

108. — Coloniae, Johannes Koelkoff, 1485. — Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (expl : «... *vel alio modo.* »)
(PELLECHET (M.). *Catalogue...* p. 227, nº 1009. — D'après Paris Nat. Rés. D. 2611).

109. — Venetiis, Hannibal [Foxius] Parmensis et Marinus Saracenus, 1486. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (expl : «... *vel alio modo.* »)
(PELLECHET (M.). *Catalogue...* p. 227-228, nº 1010. — D'après Paris. Nat. Rés. D. 10243).

110. — Venetiis, Johannes et Gregorius de Gregoriis, 1495. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl : «... *vel alio modo.* »)
(PELLECHET (M.). *Catalogue...* p. 228, nº 1011. — D'après Paris. Nat. Rés. D. 2612).

111. — Quodlibetales questiones sancti Thomae. Parisiis, Claud. Chevallon 1513. — Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl : «... *vel alio modo.* »)
(D'après Paris Nat. Rés. D. 53279.)

112. — Quodlibeticae questiones divi Thomae Aquinatis predicatorii instituti professoris ac theologi doctoris celeberrimi — Parisiis, in edibus Claudii Chevallon 1523. 11 sept. In-12. *clxiiij* fol. et 4 ffnch. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl : «... *vel alio modo.* »)
(D'après Paris Nat. D. 53280.)

113. — Divi Thomae de Aquino angelici et S. eccl. doctoris almi Ordinis Praedicatorum. Questiones quodlibetales duodecim. Venetiis, apud Iuntas, 1612. In-4º, 43 p. 5, ffprelim. nch. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (expl : «... *vel alio modo.* »)
(D'après Paris Nat. D. 3162).

114. — Romae, apud Julium Accoltum, 1570 (editio piana)Tomus VIII — Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (expl : «... *vel alio modo*). — (D'après Paris Nat. D. 99).

115. — Venetiis, apud Dominicum Nicolinum et socios, 1593. Tomus VIII, pars 2º. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl : «... *vel alio modo*). — (D'après Paris Mazarine 1575).

116. — Antverpiae, apud Joannem Keerbergium, 1612 tomus VIII pars 2ª, (per R. P. F. Cosmam Morelles O. P.) Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl : «... *vel alio modo* ». ) (D'après Paris Mazarine 1579 ; les quodl. manquent dans l'exemplaire Paris Nat. D. 2594).

117. — Parisiis, apud Societatem bibliopolarum 1660. per Joannem Nicolai O. P., Tomus XI, pars 2°. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl: «... *vel alio modo* ») (D'après Paris Nat. Réserve D. 2596).

118. — Parmae, typis Petri Fiaccadori, 1862-73. Tomus IX. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. (expl : «... *vel alio modo*.)

119. — Paris, Vivès, 1889, Tomus XV. Quodl. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, (expl : «... *vel alio modo*.)

## INCIPIT ET EXPLICIT DES QUESTIONS QUODLIBÉTIQUES

### *Quodlibetum primum* (I)

*Incipit* : « Quesitum est de Deo, angelo et homine. De Deo quesitum est et quantum ad divinam naturam, et quantum ad naturam humanam assumptam. Quantum ad divinam naturam, quesitum est utrum beatus benedictus in visione qua vidit totum mundum divinam essentiam viderit. »

*Explicit* : « ...sed duas lineas naturales esse intra duo puncta est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum ; quia remanet alia ratio distinctionis in lineis duabus ex diversitate corporum subjectorum, quae conservantur virtute divina, etiam remota diversitate situs. »

### *Quodlibetum secundum* (II)

*Incipit* : « Quesitum est de Christo, de angelis et de homnibus. Circa Christum quesita sunt duo de passione eius. 1° Utrum in triduo mortis fuerit idem homo numero. 2° Utrum quelibet passio Christi suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte. »

*Explicit* : « Pena vero potest totaliter dimitti vel particulariter. Particulariter quidem in absolucione sacramentali pena dimittur ; totaliter vero in spirituali gracia indulgenciae ; sicut eciam Dominus dicit Joan. VII, mulieri adultere : Non te condemnabo, vade et amplius noli peccare. »

### *Quodlibetum tercium* (III)

*Incipit* : « Quesitum est de Deo, de angelis, de hominibus et de creaturis pure corporalibus. De Deo quesitum est et quantum ad naturam divinam et quantum ad naturam humanam assumptam. Circa divinam naturam quesita sunt duo de potencia Dei 1° Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma 2° Utrum possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis. »

*Explicit* : « Quod eciam secundo opponitur, derisibile est : non enim excrescentia annorum lunarium ad solares computantur ab initio mundi, sed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppositione solis et lune, vel ab aliqua conjunctione, vel ab aliquo hujusmodi, sicut est in omnibus aliis computacionibus astronomicis. »

### *Quodlibetum quartum* (IV)

*Incipit* : « Quesitum est de rebus divinis et humanis. Circa res divinas quesitum est : primo de essencialibus, secundo de personalibus. Circa essencialia quesitum est 1° de sciencia Dei 2° de ejus potentia. »

*Explicit* : « ... et ideo id quod pertinet ad defectum originalis justicie pertinet ad peccatum nature, scilicet ad peccatum originale ; non autem ad peccatum actuale, quale est pecctum mortale. »

### *Questio 12 (art. 23 et 24)*
### *utrum pueri non exercitati in perceptis debeant recipi in religione*

*Incipit* : « Questio est utrum pueri non exercitati in preceptis sint recipiendi vel obligandi voto vel juramento, vel beneficiis alliciendi, ad ingressum religionis. Et videtur quod non.

*Explicit* : « non enim in angelis vivere precedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens quia statim a principio angeli vitam perfectam habent, que est intellectualis. Et similiter qui volunt plenius precepta custodire, statim a principio consilia assumere debent, licet non omnes observantes precepta observent consilia. »

### *Quodlibetum quintum* (V)

*Incipit* : « Deinde quesitum est de Deo et angelis et hominibus. De Deo quesitum est et quantum ad naturam divinam et quantum ad naturam assumptam. Quantum ad naturam divinam quesitum est de sciencia et de potencia. Circa scienciam Dei quesita sunt duo 1° Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit creare mundum. 2° Utrum presciti a Deo possint demereri. »

*Explicit* : « ...sed quantum ad ecclesiasticum officium et solemnitatum celebritates incipit dies a vesperis ; unde si aliquis post dictas vesperas et completorium, dicat matutinas, jam hoc pertinet ad diem sequentem. »

### *Quodlibetum sextum* (VI)

*Incipit* « : Quesitum est de Deo, de angelo, de homine et de creaturis pure corporalibus. Circa Deum quesitum est unum ; Utrum scilicet unitas essencie ponat in numerum cum unitate persone. »

*Explicit* : « Vel hoc potest esse verum in solis corporalibus, in quibus proprie dicitur lux, inquantum scilicet lux corporalis est forma prima corporis agentis, scilicet celi, in cujus virtute omnia corpora inferiora agunt. Et hec ad presens dicta sufficiant. »

### *Quodlibetum septimum* (VII)

*Incipit* : « Quesitum est de tribus. (Beaucoup de mss. portent : Tria sunt quesita) Primo quedam pertinencia ad substancias spirituales. Secundo quedam pertinencia ad sacramentum altaris. Tercio quedam



pertinencia ad corpora damnatorum. Circa substancias querebatur : Primo de cognicione earum. Secundo de fruitione anime Christi tempore passionis. »

*Explicit* : «... non quod in aliis scienciis per modum significacionis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentacionem. »

*Questio 7 (art. 17 et 18) de opere manuali*

*Incipit* : « Questio est de opere manuali ; circa quod queruntur duo : 1° Utrum operari manibus sit in precepto. 2° Utrum ab hoc precepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant. »

*Explicit* : « Rationes in contrarium concedo ; tamen ultima inducitur preter intentionem. Glossa enim dicit secularia negocia que fiunt causa pecunie colligende sine opere manuali, ut per mercationem et huiusmodi, a quibus debent servi Dei penitus abstinere. »

*Quodlibetum octavum* (VIII)

*Incipit* : « Questio nostra circa tria versatur. Primo circa ea que pertinent ad naturam. Secundo circa ea que pertinent ad culpam et graciam. Tercio circa ea que pertinent ad penam vel gloriam. Circa primum querebatur. Primo de pertinentibus ad naturam creatam. Secundo de pertinentibus ad naturam increatam. »

*Explicit* « : Ad illud quod contra objicitur, dicendum quod ratio illa procedit quantum ad statum vie, in quo nondum sumus Deo perfecte conjuncti, sed oportet nos ad Deum per Christum accedere ; sed cum jam Deo in beatitudine conjuncti erimus, per prius intendemus Christi divinitate quam eius humanitati. »

*Quodlibetum nonum* (IX)

*Incipit* : « Quesitum est primo de capite Christo, deinde de membris. De Christo quesitum est tripliciter 1° quantum ad naturam divinem, 2° quantum ad unionem humane nature ad divinam. 3° quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur. »

*Explicit* : « Ad secundum dicendum quod divina providencia preservat ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum allatur. »

*Quodlibetum decimum* (X)

*Incipit* : « Quesitum est de Deo, angelo et anima. De Deo quesita sunt tria : 1° de ejus unitate, 2° de ejus judicio, 3° de eius sacramento. »

*Explicit* « : Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de distancia secundum proprietatem nature, non solum secundum rationem cognitionis ; nam spiritus creatus non est sensibilis, sed spiritus creatus est intelligibilis. »



### *Quodlibetum undecimum* (XI)

*Incipit* : « Quesitum fuit de Deo, de angelis et hominibus De Deo vero quesitum fuit de immensitate, de cognitione eius et de predestinatione. »

*Explicit* : « Si autem hoc sive prelato sive alicui amico suo ex malicia referat, tunc peccat mortaliter. Quod si ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde aliud vel infamia vel vituperium proximo delinquenti, tunc non peccat mortaliter licet incaute agat. »

### *Quodlibetum duodecimum* (XII)

*Incipit* : « Quesitum est de rebus que sunt supra hominem et de rebus humanis. Circa primum quesitum est de Deo, de angelis et de celo. Circa primum quesitum est de Deo quantum ad suum esse, quantum ad eius predestinationem. »

*Explicit* : « ...sed bonum spirituale quod amittitur, non potest recompensari, et ideo non debet religio infligere talem penam quamdiu vult corrigi, quoniam sicut est excommunicatio in ecclesia, ita est expulsio a religione. Et ideo dicendum quod nullus est nisi propter contumaciam expellendus, sed est sequestrandus in carcere vel alio modo. — Secundo de pena eterna. Utrum anima separata a corpore naturaliter ab igne corporeo paciatur. Respondendum sicut supra in uno quodlibeto, videlicet III, art. 23.

### *Quodlibetum fratris Johannis Peckham*

*Incipit* : « Quesita sunt de deo plura quantum ad essencialia et quantum ad personalia. Quantum ad essencialia, quesitum est unicum silicet utrum deus predestinatum ab eterno possit non predestinare vel dampnare et videtur quod sic. »

*Explicit* : « et in virgine fuit aliud quia habebat familiarem instinctum spiritus sancti quod virginitatem nunquam perderet et hoc propositum habebat dicendo virum non cognosco. »

### Liste des questions traitées dans le quodlibet de Jean Peckham

1. *Utrum deus predestinatum ab eterno possit non predestinare vel dampnare.*
2. *Utrum circonscripto verbo possit pater se intelligere.*
3. *Utrum pater eodem verbo dicat se et alia.*
4. *Utrum in Christo sint plures filiationes.*
5. *Utrum, si non procederet a filio, spiritus sanctus distingueretur ab ipso*
6. *Utrum angelus angelo loquatur.*
7. *Utrum angeli inferiores habent speciem determinatam individuorum.*
8. *Utrum angeli fuerint creati in gracia.*
9. *Utrum angelus in primo instanti potuerit esse in culpa.*
10. *Utrum actus memorie, intelligencie et voluntatis sint angelis essenciales*



11. *Utrum anima separaretur a corpore subito an successive.*
12. *Utrum beatitudo per prius respiciat essenciam vel potentiam.*
13. *Utrum anima parvuli non baptizati possit vacare intellectuali inquisicioni.*
14. *Utrum corpora dampnatorum in eadem parte possint a contrariis qualitatibus.*
15. *Utrum ex eadem caritate multiplicando bona opera in genere habitu non crescente possit aliquis plus mereri de premio substantiali pluribus actibus quam uno.*
16. *Utrum aliquod opus sit indifferens procedens a voluntate deliberata.*
17. *Utrum liceat homini dare hereditatem suam extraneis.*
18. *Utram melius sit prelatus sollicitari circa multiplicationem temporalium aut insistendo temporalia habita dispensare.*
19. *Utrum si episcopus mandet alicui sacerdoti ut excommunicet illum quem ipse novit aut reputat innocentem, et hoc idem reputat multitudo parrochie sacerdotis, ad hoc teneatur obedire sacerdos.*
20. *Utrum archidiaconus possit licite aliquid recipere pro installatione abbatis.*
21. *Utrum si sacerdos plebanus nolit conferre baptismum vel aliud sacramentum nisi mediante pecunia, debeat sibi dari.*
22. *Utrum monstrum nascens cum duobus capitibus debeat baptizari sicut unus an sicut duo.*
23. *Utrum sacerdos, cum quis plura peccata commisit quorum nonnulla spectant ad episcopum, possit eum absolvere a spectantibus ad se, non eum ab aliis absolvendo.*
24. *Utrum cum multa claustra habeant ecclesias sibi apparatas, periculum sit claustralibus monachis si cura ab eorum officialibus monachis negligatur.*
25. *Utrum monachus debeat obedire abbati precipienti quod stet in scolis.*
26. *Utrum monachus professus eo ipso quod professus est, absolvatur ab omni voto quam fecit in seculo.*
27. *Utrum carnalis copula sit de substantia matrimonii.*

---

NOTE ADDITIONNELLE SUR LE MS. [2] ANGERS 212. (Cf. p. 55).

Le ms. [2] Angers 212 porte en réalité le quodl. de Peckham (fol. 41-47v) ; mais ce ms. se compose de deux parties : la première partie du XIVe s., qui donne les six premiers quodl., ne connaît pas le quodl. de Peckham ; ce quodl. de Peckham n'arrive qu'au commencement de la seconde partie (quodl. 7, 9, 10, 11, 8) ajoutée postérieurement, XVe s. J'ai cru qu'il n'était pas nécessaire de faire une famille de ce seul ms., et j'ai classé ce ms. hybride dans cette famille *g*, à laquelle il se rattache par toutes les autres particularités.

---

# LE COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS SUR LES QUATRE ÉVANGILES D'APRÈS LE CATALOGUE OFFICIEL

---

L'attention est attirée depuis quelques années sur les commentaires scripturaires de saint Thomas, spécialement sur les commentaires des Évangiles. A l'origine de ce débat, — car débat il y a, — se trouve une mention du Catalogue Officiel des œuvres du saint Docteur. Les travaux du P. Mandonnet ont montré la valeur exceptionnelle qu'il fallait attribuer à ce Catalogue [1]. On sait qu'il fait partie de la déposition de Barthélemy de Capoue, au procès de canonisation et que le logothète du royaume de Sicile n'en est pas l'auteur : le véritable auteur n'est autre que Raynald de Piperno, *qui fuit socius fratris Thomae usque ad mortem et habuit omnia scripta sua* [2]. « Après la mort de son maître, Raynald fit un inventaire de ses écrits au moyen des manuscrits demeurés à Naples et avec la collaboration de l'Ordre [3]. »

Le Catalogue Officiel [4] divise les œuvres du saint Docteur en trois sections : les opuscules, les ouvrages *quorum exemplaria sunt Parisius*, les reportations. La deuxième section comprend elle-même quatre séries d'écrits : les grands ouvrages théologiques, les commentaires scripturaires, les commentaires sur Denys et Boëce, les commentaires sur Aristote.

---

1. P MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, seconde édition revue et corrigée, Fribourg, 1910 ; en vente au Saulchoir, Kain [Belgique].

2. Colophon du manuscrit XXV des Archives royales de Naples contenant le commentaire inachevé de S. Thomas sur les Psaumes. Cité par le P. Mandonnet, *loc. laud.*, p. 41.

3. P. MANDONNET, *Chronologie des Questions disputées de S. Thomas d'Aquin*. [Extrait de la *Revue Thomiste*, n^os 3 et 4, année 1918] ; II, cf. p. 48.

4. P. MANDONNET, *Écrits authentiques*, pp. 29-31.

Après avoir mentionné les gloses sur les quatre Évangiles *(Catena aurea)*, le Catalogue Officiel continue :

*Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram.*

Le P. Mandonnet a accepté cette donnée comme valable : saint Thomas aurait composé un commentaire littéral sur les quatre Évangiles [1].

M. Grabmann [2], par contre, était d'avis que tant qu'on n'aurait pas découvert d'exemplaire incontestable de ce commentaire, il faudrait tenir que saint Thomas n'en avait point composé. Le Catalogue Officiel attestait, il est vrai, son existence ; mais les autres Catalogues le passaient sous silence et aucun manuscrit n'en avait jamais été signalé. L'assertion du Catalogue Officiel était donc fautive, ce qui diminuait notablement l'autorité qu'on voulait lui accorder [3].

Le P. Pelster, S. J., est revenu tout récemment sur ce problème. D'après lui, le Catalogue de Barthélemy de Capoue est le meilleur témoin des écrits de saint Thomas : il faut accepter son témoignage, que vient corroborer d'ailleurs celui de la Tabula ou Catalogue de Stams (Tyrol) [4].

---

1. *Ibid.*, p. 43. Dans le même ouvrage, qui est de 1910, le P. Mandonnet indiquait ses conclusions sur les Évangiles de la manière suivante : « D'après le catalogue officiel, indépendamment de l'Exposition continue sur les quatre Évangiles, universellement désignée par le nom de *catena aurea*, S. Thomas a composé des commentaires littéraux sur les quatre Évangiles ; en outre, un commentaire incomplet sur S. Matthieu reporté par Pierre d'Andria et un commentaire sur S. Jean reporté par Raynald de Piperno. De ces six commentaires, nous possédons un commentaire complet sur S. Matthieu, lequel est distinct de la reportation incomplète de Pierre d'Andria, et la reportation de Raynald de Piperno sur S. Jean, ainsi qu'en témoigne la note finale que nous avons déjà reproduite [p. 39]. Il nous manque donc les commentaires sur Marc, Luc et Jean, de la première série, et la reportation de Pierre d'Andria sur S. Matthieu, soit au total quatre commentaires sur les Évangiles. » [p. 143.]

2. M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, [dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XXII, II, 1-2.] Münster, Aschendorff, 1920. — De-ci de-là, cet ouvrage contient quelques remarques intéressantes ou quelques renseignements bibliographiques utilisables ; mais les conclusions générales ne me paraissent aucunement fondées.

3. *Ibid.*, p. 83. — Selon M. Grabmann [p. 195], le commentaire sur S. Matthieu, que le Catalogue Officiel présente comme une reportation de Pierre d'Andria, soulève des difficultés qui ne sont pas encore résolues et qui ne le pourront être que par les manuscrits. Pierre d'Andria a-t-il achevé un commentaire commencé par S. Thomas ? A-t-il seulement reporté quelques chapitres, peut-être les quinze mentionnés par la Tabula ? L'édition actuelle reproduit-elle cette reportation ?

4. F. Pelster, *Hat Thomas eine Expositio ad litteram zu den vier Evangelien verfasst ?* dans *Biblica*, 1er juillet 1922, pp. 330-338. — L'auteur se refuse à voir dans le commentaire imprimé de S. Matthieu le premier des Évangiles littéraux ;

En cette question, l'on n'a peut-être pas assez tenu compte de ce fait, sur lequel insistait déjà le P. Mandonnet, que le seul exemplaire actuellement connu du Catalogue Officiel (manuscrit latin 3112 de la Bibliothèque Nationale de Paris) laissait beaucoup à désirer [1] : les mauvaises lectures du copiste abondent et, méprise plus grave, le *De fide et spe*, qui semble avoir glosé la *Brevis compilatio theologiae* dédiée à Raynald de Piperno, a été pris pour un ouvrage distinct, ajouté en marge pour réparer un oubli ; le scribe l'a introduit par erreur au milieu de la série des commentaires théologiques et philosophiques [2].

Avant donc de recevoir telle quelle la donnée de l'exemplaire parisien et d'en tirer des conclusions, étayées ou non par les mentions des autres catalogues, n'est-il pas indispensable de soumettre le texte qui nous la présente à un examen critique ? C'est le dessein de ces quelques pages.



Le manuscrit de la Bibl. Nation. de Paris [3] contient au verso du folio 58, l'énumération des commentaires scripturaires rédigés par saint Thomas lui-même. Je la transcris littéralement :

1. Glosas super quatuor evangelia.
2. *Expositionem super quatuor evangelia ad litteram.*
3. Super epistolam ad Romanos.
4. Super Epistolam primam ad Chorinthios.
5. Super Ysayam.
6. Super Jeremiam.
7. Super trenos.
8. Super Cantica.

---

il se réserve de prouver plus tard que ce commentaire est la reportation de Pierre d'Andria [p. 338].

1. P. Mandonnet, *Écrits auth.*, p. 28. « Nous ne possédons qu'un seul manuscrit pour établir le texte du catalogue, et encore ce manuscrit est-il assez ordinaire. Il se pourrait donc que le texte primitif du procès de canonisation ne fût pas déficient, là où il nous le paraît aujourd'hui. » [pp. 41-42].

2. M. Mollat a donné une édition du Catalogue Officiel dans son tome III des *Vitae Paparum Avenionensium*. [Paris, Letouzey, 1921, pp. 2-5]. Le texte publié pour la première fois par Étienne Baluze contenait en effet plusieurs erreurs [le manuscrit parisien est pourtant d'une écriture assez facile à lire]. Après avoir pris connaissance de la publication du P. Mandonnet, M. Mollat a pu améliorer sa première lecture [*Addenda et corrigenda*, t. IV, 1922, p. 420]. L'édition n'est cependant pas encore parfaite. Je crois utile de signaler en particulier que le Catalogue Officiel se trouve aux folios 58 r, 58 v, 59 r et non aux folios 48 r-49 r, comme l'indique M. Mollat, trompé par l'absence de la barre du haut aux chiffres 5.

3. Cf. P. Mandonnet, *Écrits Auth.*, pp. 29-31 ; je transcris d'après une photographie du manuscrit.

En l'absence de tout autre exemplaire du Catalogue Officiel qui nous permettrait de contrôler l'exactitude de notre copie, force nous est de nous adresser aux autres Catalogues qui manifestement ont utilisé le travail de Raynald de Piperno ou le Catalogue inséré par Barthélemy de Capoue dans sa déposition.

Le Catalogue Harléien [1] reproduit identiquement l'ordre des commentaires scripturaires que nous rencontrons dans le manuscrit parisien. La seule addition qu'il fait à cette section : Super Epistolam primam ad Corinthios *et omnes alias* constitue une faute évidente, en contradiction flagrante avec la première des reportations qu'il mentionne toutes à la suite du Catalogue Officiel. A cette faute, il en ajoute une autre : s'apercevant que le commentaire sur Job manque dans le Catalogue de Barthélemy de Capoue, il supplée à cette lacune, mais il classe parmi les reportations, avant le commentaire sur saint Matthieu conservé par Pierre d'Andria, cet ouvrage qu'il désigne ainsi :

*Item expositionem super Job ad litteram.*

Je laisse de côté le Catalogue de la Pseudo-Oratio [2]. Composé très tardivement — il a paru dans une vie de saint Thomas éditée en 1529 — il ne nous livre pour la section qui nous occupe qu'une combinaison de deux Catalogues antérieurs : le Catalogue Officiel et celui de Tocco. La leçon suivie pour le Cat. Off. est celle du manuscrit parisien et de l'Harléien, comme on peut le voir par la mention des commentaires littéraux sur les Évangiles : Item in omnia evangelia expositionem (ut aiunt) ad litteram.

Le Catalogue de Nicolas Trevet [3] présente une variante singulière. Au lieu de mentionner le commentaire littéral sur les quatre Évangiles, l'annaliste anglais atteste un commentaire littéral sur Job. Voici, du reste, la série complète des commentaires scripturaires écrits par saint Thomas : on y reconnaîtra l'ordre général, fourni par le manuscrit parisien du Catalogue Officiel :

1. Quatuor Evangelia continuata expositione de dictis sanctorum glossavit.
2. *Litteralis etiam expositionis in Job edidit librum unum.*
3. Super Epistolam vero ad Romanos, et
4. Super decem capitula Epistolae ad Corinthios,

---

1. *Ibid.*, pp. 46-47.
2. *Ibid.*, pp. 52-53.
3. *Ibid.*, pp. 48-50.

5. Item super Isaiam,
6. Jeremiam, et
7. Threnos postillas conscripsit.

Le tour très littéraire que Trevet a imprimé à son énumération ne permet pas d'autre lecture de sa phrase, bien appuyée paléographiquement : Litteralis etiam expositionis [1] in Job edidit librum unum. Trevet est un humaniste avant la lettre ; mais son catalogue conserve, sous le nouvel aspect qu'il lui donne, une remarquable précision ; parmi les ouvrages scripturaires on discerne trois sortes de travaux très divers, que je me contente de signaler pour l'instant : une glose continue sur les quatre Évangiles, un commentaire littéral sur Job, des postilles sur l'Épître aux Romains, sur les dix premiers chapitres de l'Épître (première) aux Corinthiens, sur Isaïe, sur Jérémie, sur les Lamentations. Trevet omet le commentaire sur le Cantique des Cantiques.

Le Catalogue Ambrosien [2] offre un curieux mélange des commentaires scripturaires, théologiques et philosophiques de saint Thomas. Si on isole dans cet arrangement arbitraire les écrits scripturaires des ouvrages de philosophie et de théologie qu'ils enserrent [3], on obtient l'ordre suivant qui rappelle de très près celui de Trevet :

1. Glossas super quatuor Evangelia
2. *Expositionem super Job ad litteram...*
3. Super Epistolam ad Romanos
4. Super primam ad Corinthios X capitula...
5. Super Jeremiam.
6. Super Ysaiam.
7. Super Trenos.

Dans un commentaire italien sur le chant X[e] du Paradis de Dante, qui serait de 1323-1328, Jacopo della Lana insère un Catalogue des œuvres de saint Thomas [4]. Ce Catalogue, sur les détails

1. Le P. Mandonnet [*Ibid.*, p. 48, n. 5] avait cru pouvoir corriger ce mot *expositionis* par celui de *expositio*, détachant ainsi *litteralis etiam expositio* du membre de phrase qui l'accompagne. Depuis, il a abandonné sa correction, à cause du caractère littéraire du Catal. de Trevet. M. Grabmann [*Die echten Schriften*, pp. 79-80] avait maintenu très justement la leçon *expositionis* lue par Echard et par Hog.

2. Le P. Mandonnet [*Ibid.*. pp. 50-51] ne donne pas le texte du Catalogue Ambrosien. Je le remercie de m'avoir passé la copie que son collègue à Fribourg, M. Bertoni, avait obligeamment colligée pour lui sur le manuscrit de Milan.

3. Les numéros 1 et 2, 3 et 4, 5 à 7, sont groupés, sans intermédiaire, dans le Catalogue Ambrosien.

4. Bruno NARDI, *Tommaso d'Aquino, Opuscoli e testi filosofici*, Bari, 1915, p. XIII,

duquel je ne puis insister ici, est, à n'en pas douter, un dérivé de l'Officiel. L'ordre qu'il suit le rapproche de Trevet ; cependant les particularités qu'il présente ne permettent pas de le considérer comme une simple copie du Catalogue de l'annaliste anglais : nous en avons un exemple en ce qui concerne précisément les commentaires scripturaires. Jacopo della Lana écrit :

1. Expose [fra Tommaso] tutti quattro li Evangelisti.
2. *Expose Job* ;
3 et 4. Expose tutto lo Apostolo ;
5. Expose Isaia.
6. E Geremia
7. e Threnos Hieremiae.

Nous avons donc, en définitive, deux leçons différentes dans l'énumération des commentaires scripturaires : l'une, contenue dans le manuscrit parisien du Catalogue de Barthélemy de Capoue (suivi par le Catalogue Harléien), l'autre, conservée par Nicolas Trevet, par le Catalogue Ambrösien et par Jacobo della Lana.

La première (Off.) présente la succession :

1. Glossas super quatuor Evangelia
2. *Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram*

La seconde (Trev., Ambr., Jac.) offre l'ordre :

1. Glossas super quatuor Evangelia
2. *Expositionem super Job ad litteram*

De ces deux leçons laquelle faut-il choisir ? Quelle est celle qui paraît être la leçon primitive du Catalogue Officiel ?

***

On a émis l'hypothèse [1] que toutes deux avaient pu se trouver dans l'exemplaire princeps du Catalogue Officiel qu'il faudrait restituer :

1. Glossas super quatuor Evangelia
2. Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram
3. Expositionem super Job ad litteram.

La chose me paraît impossible. Il faudrait supposer, en effet, que des copistes différents ont été distraits exactement au même

n. 2. — C'est encore à une communication du P. Mandonnet que je dois la connaissance de ce Catalogue de Jacobo della Lana. Qu'il veuille bien accepter l'expression de ma vive gratitude.

1. F. Pelster, *art. cit.*, p. 333, n. 2.

point de leur travail et que l'un (manuscrit parisien du Cat. Off.) a conservé le commentaire sur les quatre Évangiles et omis le commentaire sur Job, tandis que l'autre ou les autres (Trevet, Ambrosien, Jacopo) ont omis le commentaire sur les quatre Évangiles et maintenu le commentaire sur Job. Il faudrait supposer aussi qu'aucun d'eux ne s'est aperçu, à la correction, de sa distraction [1]. Cette restitution à trois termes est donc une hypothèse sans aucune base, qu'il faut rejeter.

Pour résoudre ce problème de critique textuelle, l'on pourrait raisonner de la sorte : le commentaire sur Job est sûrement authentique ; tous les catalogues (sauf la copie actuelle de l'Officiel) l'attestent ; d'autre part le manuscrit parisien du Catalogue Officiel est le seul (si on met à part la Tabula, dont le témoignage n'a pas la même signification, j'y reviendrai tout à l'heure) à mentionner le commentaire littéral sur les quatre Évangiles. Choisissons dès lors la leçon conservée par les dérivés de l'Officiel, qui sont ici d'accord avec les autres Catalogues et adoptons la lecture : *Expositionem super Job ad litteram.* Ce procédé de restitution, bien qu'indirect, me paraît très légitime.

Mais il y en a un autre plus rigoureux, qui consiste à montrer, par des arguments tirés uniquement des Catalogues qui dépendent de l'Officiel, quelle est la véritable leçon.

1° Pourquoi, en effet, Trevet, Ambrosien, Jacopo appellent-ils le commentaire sur Job : *Expositionem super Job ad litteram,* alors que les autres commentaires n'ont aucune détermination (*Super Epistolam ad Romanos... super Jeremiam,* etc) ? La raison en est à prendre dans saint Thomas lui-même. Il a écrit dans son Prologue au commentaire sur Job :

« Intendimus enim compendiose, secundum nostram possibilitatem, de divino auxilio fiduciam habentes, librum istum, qui intitulatur beati Job, *secundum literalem sensum* exponere : ejus enim mysteria tam subtiliter et discrete beatus Papa Gregorius nobis aperuit, ut his nihil ultra addendum videatur [5]. »

Le commentaire sur Job est donc un commentaire littéral, au sens formel ; les expressions, employées par les Catalogues à pro-

1. Le Catalogue Harléien a bien vu que le commentaire sur Job manquait, mais il n'a plus le texte primitif sous les yeux ; il raisonne soit d'après les autres catalogues qu'il connaît, soit d'après les manuscrits des ouvrages de S. Thomas qu'il a feuilletés ; voilà pourquoi il range, au petit bonheur, le commentaire sur Job.

2. Éd. Parme, t. XIV, p. 2, col. 2.



pos du livre de Job *(expositio litteralis, expositio ad litteram)* signifient que le commentaire est restreint à l'exposition du *sens littéral seul.* Cette restriction, voulue par saint Thomas, a pour cause une circonstance de fait, l'existence d'un écrit de saint Grégoire, les *Morales*, où l'illustre Père et Docteur avait déjà expliqué *subtiliter et discrete* les sens cachés ou spirituels du livre de Job, si bien qu'il n'y avait plus rien à y ajouter [1].

Des deux expressions rencontrées, celle qui semble la plus adéquate est *expositio ad litteram.* Elle est attestée par le Catalogue Ambrosien : « Expositio super Job ad litteram », et elle se retrouve comme telle dans l'exemplaire parisien du Catalogue Officiel (par suite dans l'Harléien) : « Expositio super... ad litteram ». Si Trevet emploie les mots d'*expositio litteralis* c'est pour le motif de style déjà allégué, cette dernière expression étant plus fondue que la précédente, *expositio ad litteram.*

Mais pour lui comme pour les autres auteurs qui s'en servent, ce terme de *littéral* met à part l'ouvrage auquel il se rapporte. Voici comment :

Le commentaire sur Job se distingue tout d'abord du commentaire sur les quatre évangiles qui le précède (exposition continue par mode de glose, dit Trevet). La différence qui se marque ici n'est pas entre *expositio litteralis* (Job) et *expositio continuata* (Évangiles), mais entre *expositio litteralis* et *expositione continuata... glossavit.* Les commentaires selon le sens littéral seul et les commentaires selon les divers sens de l'Écriture peuvent de soi être des « expositions » *continues* ; mais la glose, en elle-même, comporte un caractère plus fragmentaire ; si la glose sur les Évangiles est appelée par Trevet une « exposition » continue, c'est que précisément elle a ceci de particulier qu'elle accompagne le texte sans discontinuité, à la façon d'un commentaire, et que les extraits des livres des Pères dont elle se compose sont rattachés l'un à l'autre comme s'ils formaient une « exposition » d'une seule venue [2]. A

1. Il est piquant de constater que la dernière page que nous ayons de S. Thomas est justement une réponse à une consultation provoquée, au sujet d'un passage des *Morales* de S. Grégoire sur le livre de Job, par l'abbé du Mont-Cassin, Bernard Ayglier. L'examen des circonstances historiques, où a été écrite cette lettre de S. Thomas, a permis au P. Mandonnet d'en fixer la rédaction aux derniers jours de janvier ou aux premiers jours de février 1274 [S. Thomas étant en route avec Raynald de Piperno pour se rendre au Concile de Lyon]. La lettre est conservée en marge d'un manuscrit des *Morales.* Cf. P. Mandonnet, *Écrits auth.* pp. 120-123.

2. B. Guidonis caractérise au mieux la manière de S. Thomas quand il dit : « Scripsit etiam, ad mandatum domini Urbani papae, super quatuor Evangelia opus insigne, miro contextum ordine, ex dictis et auctoritatibus sanctorum, ex quibus sic uniuscujusque evangelistarum quatuor *continuavit* historiam, quasi

cette glose continue, véritable exposé des différents sens de l'Écriture d'après les Pères, suit un ouvrage où saint Thomas a livré sa propre pensée, mais où il se borne à l'explication du sens littéral : le commentaire sur Job.

On voit par là comment cet ouvrage sur Job se distingue en second lieu des autres commentaires qui le suivent et qui sont désignés sous le nom de *postilles* [2]. Les postilles exposent tous les sens de l'Écriture et non pas seulement le sens littéral. Parler à leur sujet de commentaires littéraux, serait amphibologique ; car bien que ce soient des commentaires littéraux *(ad litteram)* en ce sens large [3] qu'elles expliquent la *lettre* de l'Écriture, les postilles ne méritent pas cette appellation, si on la prend au sens formel de commentaires selon le sens littéral. Mieux vaudrait, pour éviter toute ambiguité, laisser cette dénomination et appeler les postilles des commentaires scripturaires tout court. Mais quoi qu'il en soit, l'expression *expositio ad litteram* appliquée au commentaire sur Job ne saurait être rendue exactement que par ces mots : commentaire selon le sens littéral.

Il est donc facile de discerner le principe qui a présidé à l'ordonnance des commentaires scripturaires dans Trevet, dans le Catalogue Ambrosien et dans Jacobo della Lana : d'abord le commentaire-glose (quatre Évangiles) ; puis le commentaire selon le sens littéral seul (Job) ; enfin les commentaires-postilles qui comportent l'explication de tous les sens (Rom., I Cor., Isaïe, Jérémie, Lament., Cant.). Bien loin d'être anormale, la présence de Job entre les quatre Évangiles et l'Épître aux Romains se justifie parfaitement : étant donné son contenu, plus personnel que celui de la simple glose, moins compréhensif que celui des postilles, c'est là sa place logique.

2° Si maintenant nous revenons à la copie actuelle du Catalogue Officiel pour en étudier le texte à la lumière de ces données, il est

---

unius doctoris videatur esse lectura. » [Catal. n° 5-8]. Déjà Ptolémée de Lucques avait écrit : « Exposuit sub miro textu diversorum, ita ut unus auctor videatur. » [Catal. n° 6-9].

2. Trevet emploie fréquemment dans ses Annales ce terme de *postillae* et le verbe qui en est dérivé *postillare*. Les premières références données par Du Cange dans son *Glossarium mediae et infimae latinitatis* [*vide s. v.*] sont tirées de Nicolas Trevet. Il y en a, pourtant, de plus anciennes.

3. C'est dans ce sens large que les commentaires sur Isaïe et sur Jérémie sont appelés parfois dans les manuscrits ; *sententia et expositio ad litteram super Esaiam secundum fratrem Thomam de Aquino,... expositio litteralis S. Thomae super Jeremiam*. Cf. Pelster, *art. cit.*, pp. 334-335.



impossible de découvrir la circonstance de fait qui aurait incité saint Thomas à faire sur les quatre Évangiles un commentaire selon le seul sens littéral. Aucun écrit de Pères concernant les quatre Évangiles ne peut prétendre à la valeur que saint Thomas attribue à celui de saint Grégoire sur Job et aux éloges qu'il lui décerne. On pourrait croire de prime abord que la *Catena aurea* nous offre sur les Évangiles l'équivalent de l'ouvrage de saint Grégoire sur Job. Il n'en est rien. La *Catena* est formée de textes qui expliquent aussi bien le sens littéral que les sens spirituels de l'Écriture [1] : c'est un véritable commentaire analogue à ceux que saint Thomas a composés sur Isaïe ou sur Jérémie, avec la seule différence que les pensées exprimées dans la glose continue sont celles des Pères et non celles de notre Docteur. Cette mention du commentaire selon le sens littéral sur les quatre Évangiles *(Expositio super quatuor Evangelia ad litteram)* paraît donc, à la réflexion, extrêmement suspecte.

3° Par ailleurs, la même copie omet le commentaire selon le sens littéral sur le livre de Job : il y a là certainement une faute du copiste.

Si l'on veut bien rapprocher ces deux constatations, que, d'une part, pour la raison que j'ai dite, la place de ce commentaire sous sa dénomination si justifiée d'*Expositio super Job ad litteram* est attendue, dans le manuscrit parisien, entre la glose et les commentaires ordinaires, et que, d'autre part, au lieu de cette mention, nous trouvons celle d'un commentaire dont rien ne peut légitimer le titre particulier, si semblable à celui du commentaire sur Job, *Expositio super quatuor Evangelia ad litteram*, il devient évident qu'au mot *Job* ont été substitués les deux mots *quatuor Evangelia* qui se présentaient à la ligne précédente.

Cette substitution s'est-elle faite par simple inadvertance, en vertu d'une dittographie fréquente en paléographie, ou bien a-t-elle été voulue par le copiste qui a trouvé anormale la place de Job au milieu des commentaires sur le Nouveau Testament ? Il est difficile de le dire. Sur le même folio 58, onze lignes plus bas, on trouve une substitution toute semblable ; le scribe avait à écrire : *Super primum periermenias*. Soit que ce mot de *periermenias* lui

1. S. Thomas dit en propres termes dans l'Épître dédicatoire à Urbain IV, qu'il a placée en tête de la glose sur S. Matthieu : « Fuit autem mea intentio in hoc opere *non solum sensum prosequi litteralem, sed etiam mysticum ponere*; interdum etiam errores destruere, nec non confirmare catholicam veritatem. » [Édit. Parme, t. XI, p. 2, col. 1].

ait paru incompréhensible et qu'il ait voulu le remplacer par un autre plus courant, soit qu'il ait été distrait dans sa transcription, le petit membre de phrase, sous sa plume qui venait de copier un peu auparavant : *Super Jeremiam*, est devenu : *Super primum per Jeremias*. L'erreur, ici, est rendue manifeste et par le non-sens et par la faute de latin : aussi la vraie leçon *periermenias* est-elle restituée. Mais qu'on n'aille pas croire que c'est le copiste lui-même qui s'est corrigé ; l'écriture de la correction superposée est complètement différente de la sienne et ne peut pas être antérieure au XV^e siècle.

La substitution des quatre Évangiles à Job était moins facilement discernable : elle conservait intacte et correcte la formule générale, et gardait à l'ensemble un sens qui cadrait assez bien avec l'ordre des livres du Nouveau et de l'Ancien Testament : Évangiles, Épîtres, Prophètes, Cantique des Cantiques. Il fallait partir de tout autres considérations pour retrouver la leçon primitive ; le Catalogue Harléien ne l'a pas pu découvrir : d'où son embarras pour insérer le commentaire sur Job dont il sait l'existence et le véritable titre [1].

De tout ce qui précède, je crois que l'on est en droit de conclure que dans les deux lignes du manuscrit parisien (3112, Bibl. Nat.) du Catalogue Officiel.

1 Glosas super quatuor Evangelia
2 *Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram*

il faut restituer la vraie leçon primitive :

1. Glosas super quatuor Evangelia
2. *Expositionem super Job ad litteram.*



De cette restitution textuelle apportée au manuscrit parisien du Catalogue Officiel, il résulte qu'aucun commentaire selon le sens littéral sur les quatre Évangiles n'a jamais été écrit par saint Thomas. Comme l'a prouvé le P. Mandonnet, le Catalogue Officiel a une valeur exclusive. Le seul fait que ce Catalogue ne porte pas la mention du commentaire littéral tranche la question.

---

1. Ce titre n'est pas inconnu aux autres Catalogues. Celui de B. Guidonis porte : « Scripsit quoque super Job *ad litteram*, quem nullus doctorum *litteraliter* sic sicut ipse exponere attentavit. » — Celui de Tocco dit aussi : « Scripsit super Job *ad litteram*. — Même mention dans Laurent Pignon : « Super Job *ad litteram*. »

Pour ceux qui ne se résolvent pas à admettre l'exclusivisme du Catalogue Officiel, j'ajoute qu'en ce point le Catalogue primitif de Barthélemy de Capoue est d'accord avec les autres Catalogues : aucun d'eux ne signale l'existence de ces prétendus commentaires selon le sens littéral des quatre Évangiles.

On objecte, il est vrai, le témoignage de la Tabula [1] ; dans ce Catalogue, trouvé à l'abbaye de Stams (Tyrol), on lit cette énumération : *Super Matheum, Marcum, Lucam et Johannem dupliciter* : *per modum postille et glosse.* Et on raisonne de la manière suivante : le *super* se rapportant aux quatre Évangiles, le *dupliciter,* selon toute apparence, doit aussi porter sur chacun des Évangiles.

Grammaticalement, cela est incontestable.

Mais alors il faudrait expliquer une énorme lacune dans le Catalogue de la Tabula. Si, en effet, sous le *dupliciter* se cachent à la fois la glose et le commentaire littéral des quatre Évangiles, il est clair que le commentaire sur saint Jean dont il est ici question, serait le commentaire selon le sens littéral, commentaire qui a, dit-on, disparu. Par suite, aucune mention ne serait faite, au Catalogue de la Tabula, de la reportation de Raynald de Piperno. Or cette reportation préparée à la demande d'Adénulphe d'Anagni, chanoine de Paris, et corrigée par saint Thomas lui-même, fut très vite répandue dans les cercles parisiens [2], qui en savaient la très spéciale excellence *(qua non invenitur melior,* dit aussi le Catalogue Officiel). Dira-t-on que la Tabula passe sous silence ce commentaire parce qu'il n'est qu'une reportation ? Ce serait inexact, puisque toutes les reportations (sauf dans la collection des sermons, les *Sermones dominicales*) sont mentionnées, même la reportation sur saint Matthieu [3]. L'omission de la reportation sur saint Jean est donc absolument invraisemblable. Je tiens fermement que c'est elle qui est visée quand la Tabula écrit : Super... Johannem dupliciter *per modum postille* et glosse. Par suite, le *per modum postille*

1. P. MANDONNET, *Écrits authentiques*, p. 93.

2. Cette reportation paraît déjà en 1286 dans la taxation des livres de S. Thomas mis en vente à Paris [Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Univ. Parisiensis*, Tome I, Parisiis, 1889, p. 646] sous son nom caractéristique de *Postille ejusdem (fratris Thome de Aquino) super Johannem*. Cette taxation mentionne Matthieu, Marc, Luc [*glosatus per fratrem Thomam de Aquino*]. La glose sur S. Jean manque. Je croirais volontiers que cette omission tient à ce que S. Thomas ayant commenté excellemment l'Évangile de S. Jean, on a négligé la glose composée sur le même Évangile.

3. C'est la reportation sur S. Matthieu qui est désignée, au moins en partie, dans le *super quindecim capitula Mathei*.

ne peut plus désigner en bloc un commentaire selon le *seul sens littéral* sur les quatre Évangiles.

Du reste, ce commentaire selon le sens littéral seul, le *dupliciter*, à supposer qu'on le veuille rapporter également à chacun des quatre Évangiles, le pouvait-il bien désigner ? Car voici la difficulté, très grave, à mon sens, qui se lèverait : c'est que le *dupliciter*, déterminé par le *per modum postille*, indique un commentaire, sans plus, et non pas un commentaire selon le sens littéral ; les postilles, en effet, le catalogue de Trevet en fait foi, comprennent l'explication de tous les sens de l'Écriture et non pas du seul sens littéral. Laurent Pignon sous-entend parfaitement cette signification formelle du terme de postilles, quand il ajoute, à très juste titre, à la mention de *super Job*, les mots *ad litteram*. Il dit : « Super Job ad litteram. Super Ysaiam et Jeremiam. Super Matheum, Marcum, Lucam et Johannem dupliciter ; per modum postille et glosse... Super quindecim capitula Mathei... Super cantica. » Dans la série des commentaires scripturaires, Job demeure toujours à part comme « exposition » selon le sens littéral. Si l'on persiste à l'accepter tel quel, le témoignage de la Tabula, confirmé par celui de Laurent Pignon, forcerait donc à admettre des commentaires ordinaires c'est-à-dire selon *tous* les sens de l'Écriture, sur les quatre Évangiles. Il est entendu que parmi ces quatre commentaires il faudrait dès lors reconnaître la reportation de Raynald de Piperno sur saint Jean. Mais ces quatre « expositions » seraient tout à fait distinctes des commentaires selon le sens littéral que l'on a cru mentionnés par la copie actuelle du Catalogue Officiel. Cette fois, c'en serait vraiment trop.

Concluons donc que la Tabula a employé une formule grammaticale ambiguë et disons que le *dupliciter* ne se rapporte réellement qu'à *Johannem*. Du coup, l'on retrouve en belle place dans la Tabula la reportation de Raynald de Piperno qui en paraissait absente, à première vue : le *per modum postille* s'applique exactement à ce commentaire revu par saint Thomas ; si le mot de reportation n'y est pas, il n'y a pas lieu de s'en étonner, la Tabula ne disant jamais s'il s'agit d'ouvrage écrit par saint Thomas ou reporté par ses disciples. Grâce à cette interprétation s'évanouit aussi la difficulté que ne manquerait pas de soulever la mention de commentaires-postilles sur les quatre Évangiles, à côté de prétendus commentaires selon le sens littéral sur chacun des Évangiles (manuscrit parisien du Catalogue Officiel).

Mais en tout état de cause, la Tabula ne connaît pas de commentaires selon le sens littéral sur les quatre Évangiles.

De l'existence de ces commentaires il ne reste que le témoignage du ms. latin 3112 de la Bibl. Nat. On a vu ce qu'on doit en penser. Au lieu de :

*Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram*

il faut lire :

*Expositionem super Job ad litteram.*

Il n'y a donc pas de commentaire selon le sens littéral sur les quatre Évangiles. Il n'existe qu'une reportation, imparfaite à certains égards, sur l'évangile de saint Matthieu, et une reportation, celle-là hors de pair, sur l'évangile de saint Jean.

Le Saulchoir. P. SYNAVE, O. P.

---

# CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DU TRAITÉ DE LA FOI

## Commentaire historique de IIª IIªᵉ q. 1, a. 2.

Le problème posé et résolu par saint Thomas dans l'article 2, quest. 1ᵉ, de son traité de la foi, au début de la IIª IIªᵉ, *Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis,* paraît de prime abord assez simple. L'objet de foi, y est-il déclaré, est connu sous la forme d'un jugement, d'une proposition ; il se présente à l'appréhension du croyant comme un *enuntiabile,* bien que, en soi, il demeure indemne de la complexité du jugement [1].

Les commentateurs se sont à peine arrêtés sur le texte de cet article, et, aucun théologien malavisé n'y ayant contredit, les fidèles disciples du Maître se sont épargné sur ce point les longues dissertations combatives dont ils sont coutumiers. Il semble même que peu à peu on ait plus ou moins perdu de vue cet article, comme ne présentant pas spécial intérêt ni difficulté ; sans autre attention, les auteurs modernes classent sa conclusion parmi les corollaires reçus touchant les modalités de l'objet de foi.

Il ne sera pas sans profit de faire voir, dans ce texte si bref et si laconique, la solution d'un vif conflit, qui mit jadis aux prises les théologiens, alors qu'ils peinaient laborieusement pour l'élaboration et la systématisation de la théologie de la foi, — je veux dire les théologiens du XIIᵉ et XIIIᵉ siècle qui précédèrent saint

1. C'est là le thème de l'article de la Somme ; on verra que dans la genèse de la question, et dans les Sentences même de S. Thomas, ce thème se présentait d'une manière plus complexe. Il est bon de signaler dès maintenant cet état plus complexe du problème, pour en éclairer la portée objective et les éléments. Il ne s'agissait pas seulement alors de l'objet de foi en lui-même, objectivement, *res,* qui comme tel est simple, mais de l'objet de foi en tant que soumis à notre appréhension ; dans l'esprit du croyant, le terme psychologique de son assentiment comme tel, est-il un concept, perception simple d'une chose simple, *per modum simplicis intelligentiae,* ou bien un jugement, *operatio qua intellectus componit,* une proposition ? L'alternative ainsi posée n'est plus seulement entre la chose extra animam et la chose en tant qu'appréhendée, mais, dans cette appréhension même, entre la simplicité du concept et la complexité du jugement. Cf. *III Sent.,* d. 24, q. 1, a. 1, sol. 2. De prime abord, il semblerait que la Somme, dans sa concision, a un peu simplifié le problème.



Thomas. Peut-être alors ce simple articulet apparaîtra-t-il sous un jour nouveau, et, replacé dans son contexte historique, retrouvera-t-il l'intérêt et la portée que, sans nul doute, il avait dans la pensée du Maître. S'il se prête aujourd'hui à quelques utilisations fécondes, en partie hors de la perspective immédiate de son auteur, il apparaîtra, dans sa teneur originale, comme le vestige d'une brillante querelle, qui désormais ne trouble plus la scène théologique, et la liquidation d'un problème mal engagé par de trop subtils dialecticiens.

Aussi bien, saint Thomas nous invite à cette petite enquête historique, car, à la fin de son article, comme pour réconcilier les adversaires, il ajoute, en une discrète allusion : *Et utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.*

## I.

### L'ORIGINE DE LA QUESTION.

A s'en tenir à la Somme, il serait difficile de restituer le problème sous-jacent à la question, et d'en ressaisir le développement. Le passage parallèle, plus ample, des *Quæst. disp. de Veritate* (q. 14, a. 12) nous sera, à cet effet, une utile lumière ; car, selon son habitude, saint Thomas, avant de proposer sa solution personnelle, nous présente un bref état de la question. Ce texte du *de Veritate* sera notre fil conducteur.

Ce n'est pas seulement la position respective des deux théories adverses que nous fournit saint Thomas sous les attributions anonymes : quidam dixerunt... alii dixerunt...; c'est l'origine même et le sens du problème qu'il nous découvre : « *Respondeo dicendum quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem modernorum et antiquorum ; alias non esset una Ecclesia. Ad hoc autem sustinendum, quidam dixerunt...* » Suit l'énoncé des opinions en présence : *fides est de enuntiabili, fides est de re,* etc [1]. Tel est le ressort intime de cette recherche et le but des diverses solutions mises à jour : il s'agit de maintenir l'identité, l'immutabilité de la foi au cours même de son développement (en fait, entre les deux économies de l'Ancien et du Nouveau Testament), de sauvegarder « l'unité de la foi », comme on disait alors. Et pour tenir ce principe essentiel, tout un groupe de théologiens — nous verrons lesquels — proposèrent de voir l'objet de l'acte de foi non pas dans l'*enuntia-*

1. Cf. déjà *Comm. in III Sent.* d. 24, q. 1, a. 1, q. 2, obj. 5 [1] « Fides *eadem* est semper (majeure ; principe à tenir). Sed enuntiabilia non manent eadem, quia nos credimus Christum natum, quem patres crediderunt nasciturum. Ergo fides non est enuntiabilium. »

*bile*, dans la proposition à laquelle adhère le croyant, mais directement dans la *res*, atteinte toujours identique, malgré la variabilité et à travers la complexité du jugement de foi. L'article de foi n'est pas : Le Christ est né, est mort, proposition qui varie essentiellement à travers les âges, puisque dans l'économie ancienne, les *antiqui* devaient la formuler ainsi : Le Christ naîtra, mourra ; l'article de foi est le fait lui-même ; la naissance du Christ, la mort du Christ, objet simple et invariable, en face des attitudes diverses des croyants, selon qu'ils vivaient avant le Christ (antiqui) ou après le Christ (moderni).

Que ce soit bien là l'occasion originelle, si menue paraisse-t-elle, de notre question, un rapide contrôle des théologiens antérieurs le confirme : tous mettent au point de départ de leur exposé et au centre de leur dispute, cette préoccupation : sauver l'unité de la foi. Ainsi :

RICHARD FISHACRE, O. P. (flor. 1236-1248) : « Quaeritur primo quid sit articulus... Duplex est opinio : una ponit quod articulus est res, ut nativitas, passio, resurrectio, et hujusmodi; alii dicunt quod articulus est enuntiabile, ut filium Dei natum esse, esse passum et hujusmodi. Pro prima opinione et contra secundam, sic. Augustinus dicit : Fides non est variata secundum tempora ; ergo non sunt alii articuli nunc quam ante adventum Christi. Sed constat aliud esse enuntiabile : Christus est natus, quam : Christus est nasciturus. Ergo articulus non est enuntiabile. » [1]

HUGUES DE S. CHER, O. P. (flor. 1230-1238), après avoir développé le même thème que Fishacre : «...Item si articulus est enuntiabile, sed tempus est de essentia enuntiabilis ; ergo est de essentia articuli. Ergo sicut sunt diversa enuntiabilia : Christum esse passum, et : Christum esse passurum, ita diversi articuli ; et si hoc, ergo alia est fides antiquorum et modernorum, quod est aperte contra Augustinum. Ergo articuli non sunt enuntiabilia ; ergo sunt res. » [2]

PHILIPPE DE GRÈVE (composa sa Somme vers 1228) : « Circa hoc quidam dicunt alii quod fides est de incomplexo, et quod articulus est res, non enuntiabile ; et hoc per illud Augustini, II Cor. 4 [v. 13] super illud : Habentes [eumdem] spiritum fidei... Glossa : tempora mutata sunt sed fides variata non est. Sed fides non per habitum ibi accipitur, immo per articulos. Et constat quod enuntiabilia variata sunt secundum tempora. Ergo enuntiabilia non sunt fides, cum non sit variata. » [3]

1. *Summa sup. Sent.*, III, d. 23, Ms. Brit. Mus. Kings Libr. 10 B VII, col. 922.

2. *Super Sent.*, lib. III, d. 23, Ms. Bruges 178, fol. 85$^{va}$. Cf. le développement analogue, jusque dans l'expression, chez GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, III, tr. 3, cap. 2, q. 2 (éd. Regnault, fol. 148$^{v}$-149$^{r}$) ; on sait que Hugues de S. Cher a largement utilisé la Somme de Guillaume († 1231) le maître le plus en vogue alors à l'Université de Paris.

3. *Summa*, Ms. Bruges 236, fol. 118$^{va}$. On peut voir encore PREPOSITINUS (flor.

Le problème de l'unité, de l'immutabilité de la foi, en même temps que de son progrès, ainsi engagé dans notre question, avait été posé avec ampleur par HUGUES DE SAINT-VICTOR, dans la dissertation si vivante et si riche de son *de Sacramentis* [1]. Tout son développement était conçu comme une interprétation du texte célèbre de saint Augustin, dans le *De Nuptiis* : « Eadem fides Mediatoris salvos justos faciebat antiquos pusillos cum magnis... quia sicut nos credimus Christum in carne venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum; sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum ; et nos et illi venturum ad judicium vivorum et mortuorum. » [2] Telle était l'*auctoritas* classique alors, dont Hugues, non sans quelque vivacité, propose une exégèse élargie, contre la théorie statique de théologiens ignorant l'économie réelle de la révélation et du salut [3]. Or ce texte d'Augustin est précisément le thème commun de tous nos théologiens et le point d'appui de leurs réflexions [4].

Mais ce n'est pas seulement pour résoudre le vaste problème du progrès de la foi, dans toute son ampleur et sa complexité, qu'ils mettent en œuvre le texte du *de Nuptiis* ; c'est encore pour poser les termes d'un problème plus particulier et restreint, que soulève la lettre même du texte, dans son énoncé matériel. *Nos credimus Christum mortuum, illi moriturum*... : n'y a-t-il pas dans l'affirmation

c. 1200), *Summa*, Ms. Bruges 237, fol. 52[vb]. Je n'ai pas cité, et ne citerai jamais dans cet article, la Somme dite de ALEXANDRE DE HALÈS, car ici (III, q. 68, m. 7, a. 5, éd. Venise, 1575, p. 290) le compilateur a copié purement et simplement Philippe de Grève, en dehors de quelques objections copiées littéralement, elles aussi, dans Guillaume d'Auxerre.

1. *De Sacr.*, p. 10, c. 6 (P. L., 176, 335 ss.).

2. *De nupt. et conc.*, lib. II, c. 11 (P. L., 44, 450).

3. « Hoc idcirco commemoramus, quia agnovimus quosdam esse minus discretos, qui humanae possibilitatis mensuram nesciunt ; quia suam passibilitatem non attendunt, et si attendunt, majori stultitia existimant hoc omnes esse debere, quo se prae caeteris vident amplius aliquid accepisse. » (*De Sacr.*, l. c., col. 335). Par cette juste réprimande, comme dans toute sa dissertation, Hugues prend position entre Abélard qui exigeait une connaissance *explicite* de l'Incarnation, même chez les « antiqui » de l'A. T. (donc négation d'un progrès quelconque dans la foi), et Albéric de Reims qui leur déniait toute connaissance de l'Incarnation (du moins d'après les accusations d'Abélard, *Introd.*, II, 6 ; *Theol.*, IV, dans P. L. 178, 1056 1285).

4. Il faut y ajouter le texte non moins expressif, et non moins commenté, du *Tract. XLV in Joan.*, n. 9 (P. L., 35, 1722). Il amorçait déjà la question disputée au XII-XIII[e] siècle, en relevant la différence des formules comme expressions d'une foi pourtant identique : « Tempora variata sunt, non fides. Quia et ipsa verba pro tempore variantur, cum varie declinantur ; alium sonum habet : venturus est, alium sonum habet : venit; eadem tamen fides utrosque conjungit, et eos qui venturum esse, et eos qui eum venisse crediderunt. » Qu'il suffise ici de renvoyer à P. Lombard, *I Sent.*, d. 41, c. 3, et III, d. 25, c. 1, et aux textes déjà cités.

même de cette identité de la foi, l'apparence nette d'une mutation ? *Christum mortuum esse, Christum moriturum esse*, ces deux propositions, ces deux enuntiabilia sont loin d'être identiques. Et c'est ainsi que, à l'intérieur du problème général et préalablement à lui, une « quaestio », un peu simpliste au premier abord, se pose, soulevée par l'autorité même qu'on mettait en avant. La foi des anciens n'est pas la même que la foi des modernes, puisqu'elle s'énonce en propositions différentes.

Hugues évidemment n'a point encore subtilisé de la sorte sur le texte d'Augustin ; mais bientôt de minutieux analystes vont multiplier autour de ces quelques mots leurs « quaestiones », et, la logique nominaliste aidant, étendront sans cesse leurs trop subtils commentaires, — jusqu'à ce qu'enfin on se rende compte que la doctrine du progrès de la foi et de son unité devait se traiter et s'établir selon une vue *réelle* de l'économie de la révélation divine [1]. De ce jour, la question posée perdra son intérêt et peu à peu tombera de la circulation ; saint Thomas en gardera cependant une donnée utile, précisément dans l'article que nous étudions, mais personne n'y accordera plus grande attention, sinon quelque curieux et patient historien.

## II.

### LE DÉVELOPPEMENT DE LA QUESTION.

La question cependant, en ses étroites limites, avait quelque intérêt : l'élément « temps » (passé, présent, futur, vis-à-vis d'un objet de foi) est-il obstacle à l'immutabilité de la foi, y introduisant des variations essentielles [2] ? PIERRE LOMBARD le vit le premier, proposant pour la résoudre une théorie qu'il empruntait volontiers aux Nominalistes dans les cas difficiles, théorie de l'identité logique de propositions énonçant en fait des actions temporellement différentes. Nous ne trouvons dans les Sentences du Maître qu'une allusion, précise mais brève, à cette solution, à l'occasion

1. Ainsi S. Thomas, IIª IIªᵉ q. 1, a. 7, qui fera intervenir, ex parte Dei, le principe de la condescendance du maître pour le disciple (ad 2), et ex parte hominis, le principe de la connaissance progressive dans un ordre de vérités s'impliquant l'une l'autre, tels les principes premiers dans une science rationelle (corp. art.). Cf. encore ad 1 et 4.

2. Ce sens de la question apparaîtra de plus en plus au cours de la discussion. Cf. les textes cités infra. Et déjà celui-ci, de R. FISHACRE : « Dico ad objectum quod *tempus* aliter est de essentia articuli, aliter de essentia enuntiabilis. *Tempus* enim est de articulo secundum essentiam suam ; sed secundum differentias suas, quae omnes eidem tempori inesse possunt, est de essentia enuntiabilis... » (In III *Sent.*, l. c., col. 922).



de la science de Dieu, immuable quoique portant sur des faits soumis au temps [1] ; dans la foi, dit-il, c'est le même énontiable qui demeure, que la chose soit crue d'abord comme future, ensuite comme présente, enfin comme passée. L'identité de la chose en elle-même (par exemple, la naissance du Christ) suffit à maintenir l'identité de l'énoncé de foi sous ses formulations pourtant différentes : credo Christum nasciturum,... nasci,... natum esse. C'était implicitement admettre que l'objet de foi est un « énontiable », l'article de foi une proposition. Voici le texte du Maître : « Nec est hoc scire diversa, sed idem omnino...; sicut antiqui patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum jam natum et mortuum ; nec diversa tamen credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Augustinus, variata sunt ; et ideo verba mutata sunt, non fides » (I Sent. d. 41, c. 3). Saint Thomas rejettera explicitement cet essai du Lombard, en rejetant la théorie nominaliste qui le fonde : « Antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum ; quia eadem *res* significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi... Sed haec opinio falsa est. » (I, q. 14, a. 15, ad 3) ; et dans l'article même qui nous occupe, *de Veritate*, q. 14, a. 12 : « Ad hoc sustinendum (l'immutabilité de la foi) quidam dixerunt, idem enuntiabile esse enuntiabile de praeterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat... »

Déjà de son temps, d'ailleurs, Pierre Lombard avait été combattu sur ce point. La vivacité avec laquelle son fidèle disciple Pierre de Poitiers, écrivant avant 1175, prend la défense du Maître, nous laisse entrevoir une vive querelle. « Tempora enim variantur et verba, sed fides manet eadem et significatio ; et aliud modo dicitur hac

1. Pierre Lombard emprunte cette théorie dans la question de l'immutabilité de la science divine, *I Sent.* d. 41 c. 3, et d. 44, c. 2. La science de Dieu est immuable, dit-il, bien qu'elle porte non seulement sur des choses toujours identiques en soi, mais sur les énoncés variables de ces choses ; car, si l'énoncé d'une chose lorsqu'elle est présente (v. g. Socrates currit) est différent de l'énoncé de cette même chose lorsqu'elle était encore à venir (v. g. Socrates curret), ou qu'elle sera passée (v. g. Socrates cucurrit), ces différences sont purement *verbales* : l'identité de la chose inclut l'idendité *réelle* des énoncés. « Quod futurum tunc erat, nunc praeteritum est ; ideoque *verba* commutanda sunt ad ipsum designandum, sicut diversis temporibus loquentes, eamdem diem modo per hoc adverbium « cras », dum adhuc futura est, designamus ; modo per « hodie », dum praesens est ; modo per « heri », dum praeterita est... Nec est hoc scire diversa... » — Cette théorie nominaliste eut grande vogue, plus que son caractère tout dialectique nous le ferait croire aujourd'hui. S. Thomas l'expose et la réfute longuement dans *I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 5, c., ad 2 et 4 ; I, q. 14, a. 15, ad 3 ; surtout Quodl. 4, a. 17.

propositione, aliud dicebatur illa prius ; quia una et eadem veritas diversis verbis prolatis secundum diversitatem temporum diversis propositionibus dicitur. *Nec insultet aliquis huic solutioni donec intellexerit, ne potius ex odio et invectione, quam ex animi judicio videatur quod dictum est contemnere.* » (Petri Pict. Sent., lib. I, c. 14, P. L., 211, col. 849). On voit alors le sens du bref passage, où le même Pierre de Poitiers, dans son chapitre *De fide*, résout la question qui nous intéresse :

« Articuli nostrae fidei sunt incarnatio, et passio, et resurrectio, et ascensio, etc. Sed quia quidam insurgunt contra nos dicentes : Vos creditis passionem Domini, et nativitatem, etc.; sed falsum est illos articulos esse ; ergo vos creditis ea quae falsum est esse, falsitas subest fidei vestrae ; ideo possumus assignare articulos per *dicta propositionum*, ut Christum esse natum, Christum esse passum, etc. Hoc idem credidit Abraham, sed sub aliis verbis : Christum esse nasciturum, Christum esse passurum ». (*Ibid.*, lib. III, c. 21, P. L., 211, col. 1090).

Quoique ici soit énoncée déjà la distinction entre *enuntiabile* (Christum esse natum) et *res* (nativitas Christi), elle n'est pas utilisée explicitement ; et Pierre de Poitiers, pour échapper aux *quidam* objectants, s'en tient en fait à cette conclusion : l'objet de foi se présente au croyant sous forme de proposition, la théorie nominaliste du Lombard servant toujours d'échappatoire pour sauver l'immutabilité de la foi.

Une utilisation, implicite aussi, de la distinction *enuntiabile-res* se trouve dans les *Questiones de divina pagina* de ROBERT DE MELUN (flor. 1144-1160, + 1167), et surtout dans le recueil anonyme des *Questiones in Epist. Pauli*, qui est en bonne partie dérivé des écrits de Robert (vers la fin du XII[e] siècle). Mais cette fois, la difficulté est résolue, succinctement d'ailleurs, par l'identité de la *res credita* sous les énontiables différents, et aucune allusion n'est faite à la théorie de l'identité logique des énontiables : l'objet de foi, l'article de foi, c'est la *res* même.

ROBERT DE MELUN : « Queritur utrum eadem fides sit hominum temporis gratie et hominum qui fuerunt tempore legis, Habrae videlicet et ceterorum. Augustinus : Tempora variata sunt, fides est eadem. Illi crediderunt Christum venturum, nos venisse. Ergo aliquid crediderunt ipsi quod nos non credimus... Solutio. Eadem credidit Habraam que et nos, etsi alio modo, *quia de iisdem rebus*. » [1]

1. *Questiones de divina pagina*, Ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 1977, f. 92[v]. Ce texte a été publié par le R. P. Martin, au cours de notes documentaires dans la *Revue Thomiste*, juil. 1920, p. 279.

Anonyme des *Quest. in Epist.*: « Habentis eumdem spiritum fidei (*II Cor.*, 4, 13). Dicit expositor [Pierre Lombard, *in Epist. II ad Cor.*, ibid. citant Augustin ; P. L. 192, col. 33] super hunc locum, quod tempora variata sunt, non fides, quia quidquid nos credimus, et illi antiqui crediderunt, et e diverso. Unde sic objicitur : Abraham credidit Christum nasciturum, et nos credimus natum ; sed aliud est esse nasciturum, aliud natum ; ergo aliud credidit ille, et aliud nos. Solutio. Quidquid credimus nos, et antiqui, etc., id est *res eaedem subjectae sunt* nostrae fidei, et illorum ; non tamen sequitur quod idem, quod est modo praeteritum, esse in tempore eorum praeteritum ; vel quod tunc futurum, modo sit futurum. » [1]

En face du Lombard et de ses disciples, nous avons donc un groupe de théologiens, qui se contentent simplement, pour résoudre la question posée, de voir dans la *res* même le terme de l'appréhension de foi, identique sous les formules variables ; l'autre solution, celle de l'*enuntiabile*, de l'article de foi impliquant l'élément temps, semble devoir être plus ou moins compromise par l'adjonction qu'y avait faite le Lombard de la théorie nominaliste.

## III.

### L'ÉLABORATION DES DEUX THÈSES.

Les deux solutions devaient cependant être maintenues et se développer concurremment, au cours de la période si active que marque l'essor de l'Université de Paris au début du XIII[e] siècle. Les « Magistri » viennent à tour de rôle poser la question, désormais traditionnelle, et y répondre selon leurs préférences, surchargeant parfois leur solution de multiples distinctions et de subtilités qu'il est difficile et bien inutile de relever. Après avoir cité l'un ou l'autre de ces Maîtres, et en particulier Prepositinus, qui rapporte consciencieusement les opinions en cours, nous viendrons de suite aux deux théologiens le plus en faveur entre 1220 et 1230, Guillaume d'Auxerre et Philippe de Grève, qui développèrent le mieux l'un la théorie de l'*enuntiabile*, l'autre celle de la *res*.

Le témoignage de MAGISTER MARTINUS, vers 1200, n'est pas clair, bloquant les deux solutions dans un concordisme imprécis et superficiel, sans élaboration positive.

« Ideo dicunt quidam quod articulus fidei consistit in re ipsa, et in veris que circa ipsam rem ferunt ; unum enim et idem est fidei arti-

1. Ces *Questiones* ont été attribuées à tort à Hugues de S. Victor (Cf. R. P. Martin *L'œuvre théologique de R. de Melun*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1920, p. 489) ; c'est sans doute ce qui leur a valu d'être éditées. On trouvera le passage cité dans P. L., 175, col. 546.

culus, res ipsa, scil. Christi passio, et idem verum, scil. Christum esse passum. — Item opponitur : Nec hoc verum : Christum esse passum, est articulus fidei ; dicunt enim quidam articulos fidei assignandos per dictam propositionem : Christum esse passum credimus, quod non crediderunt patres veteris testamenti ; igitur nos credimus aliquem fidei articulum quem ipsi non crediderunt. — Non sequitur, quia articulus talis non tantum consistit in illo (vero, c'est-à-dire dans cette proposition), sed etiam in illa re, i. e. passionne ». [1]

Prepositinus, (chancelier de Paris, 1206-1209), sans beaucoup plus discuter, donne son avis ; mais son texte nous intéresse plutôt par le détail des opinions qu'il cite, et par l'état de confusion que la discussion avait provoquée, et dont il est le témoin ; bien des notions s'y mêlent, que l'analyse postérieure devra discerner et clarifier. Voici ce texte, quelque peu allégé.

« Queritur de fidei articulis. Quid sit fidei articulus. *Quidam* respondent quod enuntiabilia sunt articuli fidei, ut Christum esse natum, Christum esse passum ; et secundum hoc videtur quia alii sunt modo articuli fidei quam fuerunt tempore antiquorum... [En passant, réfute l'opinion des « nominales », cf. P. Lombard]. *Alii* respondent quod totum hoc est articulus fidei : Christum esse natum, vel nasci, vel nasciturum esse... *Alii* dicunt quod illa non sunt articuli, sed eventus eorum sunt articuli, ut nativitas, passio, resurrectio et similia... *Alii* dicunt quod hec sunt articuli fidei, scilicet credere nativitatem [ms.: natum], et credere passionem [ms. : passum], credere unitatem essentie, credere trinitatem personarum, et his similia,... Sunt *alii* qui dicunt idem ; dicunt enim quod fides [est] de nativitate, fides de trinitate, fides de unitate, et similia sunt articuli fidei... Penultime vie, ut diximus, magis consentimus. Si tamen terciam viam tenuerimus [pour qui articuli sunt res], leve est respondere objectis... » [2]

Guillaume d'Auxerre († 1231) ramène à deux catégories ces opinions, et expose, classés et nets, les arguments pro et contra, qu'on ne fera guère dans la suite que répéter : désormais, de part et d'autre, la question est mûre. Sa solution personnelle est celle-ci : l'article de foi est un énontiable, car croire, comme savoir, sont des

1. *Questiones theologie*, Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 14556, f. 327 b. Une note marginale, dans ce ms., relevant la divergence des opinions, confirme que ce petit problème était parmi les « questions » à l'ordre du jour.

2. *Summa*, III Pars. Ms. Bruges, 237, fol. 52 c-53 a. Un peu plus tard, Geoffroy de Poitiers, contemporain de Guillaume d'Auxerre (Cf. la lettre, élogieuse pour l'un et l'autre, de Grégoire IX, *Chart. Univ. Paris*, I, p. 145) opine ainsi : « Alii dicunt quod enuntiabilia certi temporis sunt articuli, uti Christum fuisse natum... Sed secundum hoc sequitur quod alii sunt articuli modernorum qui fuerunt precedentium primorum. Sed contra... Augustinus : in eadem fide omnes salvati sunt. Dicimus quod sic intelligendum est in eadem fide, i. e. in consimili fide ; vel in eadem fide, i. e. in fide *de eadem re*. » *Summa*, Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 3143, fol. 57 a.



actes de jugement ; et c'est improprement qu'on dit : Il sait sa maison, c'est-à-dire la connaît.

« Dicimus quod proprie loquendo enunciabilia sunt articuli, et non res, quoniam proprie loquendo credere et scire sunt de complexis, et non de incomplexis ; improprie enim dicitur : iste scit domum suam, id est cognoscit ». [1]

Cet argument psychologique — celui-là même que développera saint Thomas — suffit à Guillaume, et il s'y tient, malgré l'embarras que lui causent certaines objections, en particulier l'objection classique de l'immutabilité de la foi. Si l'acte de foi porte sur une proposition, lui dit-on, l'acte de foi a varié, car les propositions ont varié selon le temps, et précisément l'élément temps est essentiel dans l'article de foi [2]. Guillaume concède qu'en effet la considération du temps est essentielle dans la foi : il ne suffit pas de croire à la naissance du Christ, si je crois cette naissance future, alors qu'elle est passée ; il concède par suite que les articles de foi ont varié dans leur teneur même, *essentialiter* ; et il ne sauve l'immutabilité de la foi que par des considérations à côté, prises de sa cause unique, la bonté de Dieu (*effective*), ou de sa fin, qui est d'engendrer l'amour de Dieu (*finaliter*).

«... Articuli non sunt mutati ; sed hoc est intelligendum quod non sunt mutati formaliter, vel effective, vel finaliter ; tamen sunt mutati essentialiter, quoniam de essentia sua habent tempus aliud... Non tamen mutati sunt formaliter vel effective, quoniam eadem bonitas vel virtus Dei, que est forma sive perfectio articulorum, ostenditur et significatur... Ex hoc sequitur quod sunt idem effective ; quoniam propter eamdem bonitatem vel virtutem Dei generant in nobis eumdem timorem vel amorem, quem generaverunt in antiquis. Ex hoc etiam sequitur quod sint idem finaliter... » etc. [3].

C'était là une pauvre réponse ; et PHILIPPE DE GRÈVE [4], dans sa question, très ferme de doctrine, personnelle, et neuve, commence par la réfuter : elle sacrifie l'immutabilité de la foi, en dépit de l'autorité d'Augustin qu'elle ne parvient pas à interpréter convenablement :

1. *Summa aurea*, lib. III, tr. 3, cap. 2, q. 2, éd. Regnault, f. 149 a.

2. *Ibid.*, q. 2, obj. 2 et 3, fol. 148 c, 149 a.

3. *Ibid.*, ad 2, fol. 149 a. Guillaume intercale à cet endroit une critique de la réponse nominaliste.

4. Chancelier dès 1218, Philippe mourut en 1236. Mais sa Somme est à placer vers 1228, en tout cas après celle de Guillaume d'Aux., qu'il réfute.

« Quidam sentiunt articulos esse enuntiabilia, ut dictum est ; et ad hoc quod dicitur quoniam enuntiabilia mutata sunt, et ita articuli mutati, non habent pro inconvenienti dicere quod articuli mutati sunt, eo quod ponunt de essentia articulorum esse consignationem temporis ; sed distinguunt duplicem mutationem, sc. secundum essentiam, et sic mutati sunt, et mutationem secundum virtutem et utilitatem, et sic mutati non sunt... Indecens videtur dicere quod sic mutati sunt, et ideo minus proprie solvunt auctoritatem Augustini. »[1]

Après une allusion à la solution nominaliste, le chancelier établit sa thèse : l'article de foi est indépendant du temps, il ne dépend que de la pensée divine, et en cela il est stable : l'incarnation, la passion, etc., tels sont les articles de foi, et non des propositions temporelles. L'élément temps n'est-il pas cependant nécessaire ? Oui et non, cela dépend de la « prédication », c'est-à-dire de l'enseignement extérieur reçu par le croyant, variable selon les temps ; mais précisément la prédication est quelque chose d'accidentel, qui n'a rien à voir avec l'objet de foi, mais bien avec le *sujet* croyant. C'est un élément subjectif [2].

Voici le développement de Philippe :

«... Maxime autem hoc convenit dicere, ut videtur, quod de substantia horum non sit tempus, quorum ordinatio non pendet ex tempore, licet facta sint in tempore, sed tantum ex ordinatione divina... Ad id autem quod objicitur supra quod non sufficit credere sine determinatione temporis, respondeo quod quandoque sic, quandoque non, quia illud pendet ex predicatione... Sed determinatio variatur secundum diversa tempora ; et secundum hoc patet quod non de substantia crediti, sed accidit ; imo plus se tenet ex parte credentis, cui fit determinatio per predicationem, quam ex parte crediti. »[3]

La réponse était plus délicate pour l'argument psychologique des opposants : croire, c'est juger. Philippe tente alors un essai, fort intéressant, de psychologie de la foi, mettant en relief son éminente simplicité, quasi en continuité avec la vision à laquelle elle est ordonnée ; si quelque déficience provoque une complexité, une « composition » quelconque, dans le regard du croyant, elle est à mettre au compte du sujet connaissant, non au compte de la foi et de son objet. Je cite toute la réponse de Philippe, car elle suggère de curieux rapprochements avec saint Thomas, qui pour-

1. *Summa*, Ms. Bruges 326, fol. 118 d.

2. A rapprocher de S. Thomas, IIa IIae q. 4, a. 6, ad 2 : « Illa differentia praeteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditae, sed ex *diversa habitudine credentium* ad unam rem creditam ».

3. *Summa*, Ms. Bruges 236, fol. 118 d.

tant, dans les Sentences, rejettera sévèrement la conclusion de la thèse.

« Ad aliud quod objicitur [Ms., par erreur : respondendum est] quod fides est sicut scientia de complexo et vero; dicendum est quod circa fidem debemus considerare duo : enigma sive specularem fidei cognitionem, et sic est de vero complexo ; debemus etiam considerare credentis [ms. : condicionis] consensum et fidei puritatem, et sic [est] de incomplexo. Prima est in ratione, secunda in intelligentia. Quod autem fides scilicet enigmatica est de complexo, non est de natura fidei vel rei cognite, sed de deficientia cognoscentis, quod patebit in futuro, quia cognitio nostra erit sine complexione et tempore. Unde cognitio illa in qua maxime assimilatur divine cognitioni debet dici esse fidei ; quod autem sit propter defectum cognitionis, illud maxime est per hoc quod ea etiam que sunt sine complexione et in pura simplicitate non comprehendimus sine complexione ; et illa complexio non est nisi ex parte cognoscentis et non ex parte rei, quia vera complexio fundatur supra compositionem veram, sicut compositio supra rem. Unde ubi non est compositio vera, neque complexio vera. »[1]

En somme, Philippe discerne, comme saint Thomas le fera et au même titre que lui, les déficiences de la connaissance de foi en tant que connaissance humaine ; et, comme telle, il reconnaît que son assentiment est complexe. Mais il ne voit là qu'un aspect accidentel de l'article de foi[2] ; et, tout occupé de la réalité transcendante dont celui-ci est l'expression, il ne tient pas assez compte de l'acte humain, qu'est malgré tout la foi, et qui ne peut être défini en dehors de toute considération du *sujet* croyant. Saint Thomas, sans ajouter peut-être rien d'original, embrassera ces points de vue divers dans sa solution. Il faut du moins reconnaître que, sur le fond tout logique qu'entretenaient sans grand profit ses prédécesseurs, Philippe a élaboré une psychologie qui donne à la question son véritable intérêt.

## IV.

### LES FORMULES DIVERSES DE LA THÈSE DE L'ENUNTIABILE

#### *Les Sentences de saint Thomas.*

Ce fut pourtant la théorie de Philippe de Grève qui, au moins dans sa conclusion matérielle, allait être abandonnée. Classé, non

1. *Ibid.*, Ms. Bruges 236, fol. 119 a. La comparaison s'impose avec la première partie de notre article de S. Thomas, IIa IIae, q. 1, a. 2.

2. *Ibid.*, Ms. Bruges 236, fol 119 a : « Nota quod possunt distingui articuli simpliciter et secundum quid... Articuli secundum quid sunt enuntiabilia et complexa, quae mutantur secundum variationem temporis... ».

sans une simplification déformatrice de sa pensée, comme le patron officiel de la thèse : *articulus est res*, il se vit condamné par tous les théologiens qui suivirent.

Les premiers Sententiaires dominicains, entre autres HUGUES DE SAINT-CHER, à Paris, (enseigne depuis 1230), et RICHARD FISHACRE, à Oxford, (ens. après 1236), adoptent l'opinion de Guillaume d'Auxerre.

HUGUES DE S. CHER : « Solutio. Sicut scientia proprie est de complexo, per consequens de partibus ejus, ita fides proprie est de complexo, per consequens de partibus ejus. Unde concedimus quod proprie enuntiabilia sunt articuli. »[1]

Mais pour résoudre la difficulté de l'unité des articles de foi, ils renoncent à l'explication de Guillaume, et recourent à un autre expédient : ils reconnaissent comme essentiel dans l'article de foi l'élément temps, mais non pas ses déterminations ou différences, passé, présent, futur ; c'est-à-dire : en substance, l'article de foi est une proposition, et une proposition temporelle, mais il reste en soi indépendant des diverses *déterminations* de temps, lesquelles sont accidentelles, et peuvent, dans une foi implicite par exemple, comme le notera saint Bonaventure[2], rester hors de l'objet d'assentiment du croyant. Il faut bien prendre ces subtilités comme elles viennent[3] !

Voici la nouvelle distinction telle que la propose Fishacre :

« Dico ergo ad objectum quod tempus aliter est de essencia articuli, aliter de essencia enunciabilis. Tempus enim est de articulo secundum essenciam suam; sed secundum differentias suas que omnes eidem

---

1. *Super libros Sententiarum*, lib. III, Ms. Bruges 178, fol. 85 d.
RICH. FISHACRE, *Super Sententias*, lib. III, Ms. Brit. Mus., Kings Libr., 10 B VII, col. 922 et 907.

2. *In III Sent.*, d. 24, a. 1, q. 3, sol. in fine. « ...Dupliciter contingit fidem ferri in objectum suum, sc. aut implicite, aut explicite... Fides quantum ad suam *substantiam* respicit complexum sive enuntiabile, non concernendo *determinatam temporis differentiam*... Fides autem *explicita* respicit complexum sub *differentia temporis determinata*... etc.»

3. Elles sont d'ailleurs l'aboutissement d'une analyse conceptuelle dont on suifacilement les étapes. Avec Guill. d'A. et Phil. de Gr. (§ III) s'achevait l'abstraction et l'analyse de l'élément temps dans la proposition de foi, témoin ce texte significatif de Philippe, sériant, en tête de son étude, les points de son enquête : « Utrum [creditum sit] tantum complexum, aut etiam incomplexum ; et si... incomplexum, aut sub aliqua compositione, aut non ; et utrum cointelligatur tempus in intentione crediti » (*loc. cit.* fol. 108 a). Puis s'élabore, par-dessus, la distinction entre le temps comme tel et ses déterminations ; distinction qu'exploitent longuement tous les Maîtres entre 1230 et 1250.



tempori inesse possunt, est de essencia enunciabilis. Igitur cum eadem veritas sit sub determinatione (?) preteriti, presentis et futuri, patet quod idem articulus est Christum esse natum in a, et nasciturum in a, et nasci in a ; et tamen sunt tria enunciabilia propter differentias temporis. Hinc patet quod non sequitur : enunciabile est variatum, ergo articulus; quia articulus non est ipsum enunciabile, sed potius ipsa veritas enunciabilis, que est eadem numero in tribus enunciabilibus, differentibus secundum differentias temporis, et tamen loquentibus de eodem tempore numero... etc.. »[1]

Ces finesses deviennent un lieu commun, dont nous trouvons l'exposé, avec des variations insignifiantes, chez ALBERT LE GRAND, SAINT BONAVENTURE, PIERRE DE TARENTAISE, etc. Voici la conclusion de Pierre de Tarentaise :

« Est ergo fides simpliciter de vero complexo ; sed tamen complexio duplex est : quaedam *indeterminata*, ut Christum incarnari, quaedam *determinata*, ut Christum incarnatum esse. Fides ergo per se est de vero complexo primo modo, sed per accidens de vero complexo secundo modo [2]. »

C'est là un résumé de l'article abondant et documenté de Bonaventure [3]. Albert le Grand, antérieurement, avait été plus sobre, et, à voir ses précautions de style, plus hésitant ; son exposé est plus personnel : après avoir concédé que « complexio quaedam est de essentia articuli », il termine (ad 4) en disant: « enuntiabile meo judicio non est articulus, sed res complexa ordinata ad omne tempus. » [4]

A ces diverses formules, SAINT THOMAS semble s'être peu arrêté dans son *Commentaire des Sentences* (1254-1256) [5], où pourtant on le sent engagé dans les mêmes voies que ses prédécesseurs. Son corps d'article est très net ; il pousse à fond l'argumentation de Guillaume d'Auxerre, lui donnant une armature philosophique dans ce principe général que la vérité n'existe que dans le jugement :

« Sicut dicit Augustinus, credere est cum assensione cogitare ; assentire autem non potest aliquis nisi ei quod verum est ; veritas autem non consistit nisi in complexione vel intellectuum vel vocum ; ideo objectum fidei oportet quod sit verum complexum. »

---

1. *Sup. III Sent.*, Ms. cit., fol. 922-923. Et dans des termes tout voisins, Hugues de S. Cher, ms. cit., fol. 85 d.

2. *Comm. in Sent.*, lib. III, d. 24, a. 3.

3. *Comm. in Sent.*, lib. III, d. 24, a. 1, q. 3.

4. *Comm. in Sent.*, *lib.* III, d. 24, a. 5. Dans le *Liber de Sacrificio Missae*, tr. II, c. 10, a. 12 (ed. Borgnet, XXXVIII, p. 75), Albert est catégorique en faveur de : *articulus est res*, à cause de l'unité de la foi à assurer.

5. *Comm. in Sent.*, lib. III, d. 24, q. 1, a. 1, sol. 2.

Et il ajoute durement contre Philippe de Grève :

« Unde illi qui dixerunt quod fidei objectum est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt. »

Quant au temps, à la détermination temporelle, qu'inclut alors la proposition à croire, elle est quelque chose d'accidentel, et donc non indispensable au salut, tant que la « prédication » n'est pas venue préciser les données encore générales de la foi. Les articles de foi peuvent donc varier sur ce point, sans que la foi perde son immutabilité et son unité [1]. C'est là exactement la solution proposée jadis par Philippe de Grève, à laquelle saint Thomas revient, car il ne peut admettre ni la solution nominaliste du Lombard, ni la mauvaise réponse de Guillaume d'A., (cf. ad 5), et il ne mentionne même pas la subtile distinction proposée par ses prédécesseurs immédiats [2].

## V

### LA PENSÉE DÉFINITIVE DE SAINT THOMAS.

Je crois devoir placer sous ce titre de « pensée définitive » de saint Thomas son exposé des *Quest. disp. de Ver.* q. 14, a. 12 (vers 1258), celui-là même qui nous a fourni de précieux points de repère historiques. Sans doute, il n'aborde pas directement la question de l'énontiable ; il ne l'envisage qu'indirectement à cause du problème de l'identité de la foi (Utrum una sit fides modernorum et antiquorum), celui précisément qui fut le cadre primitif et l'occasion de notre question ; et par là il se rattache aux préoccupations

1. *Loc. cit.*, ad 4 : « Tempus determinatum est de his quae *accidentaliter* se habent ad finem... Ea autem quae se habent accidentaliter ad finem non sunt de necessitate salutis, nisi postquam determinata sunt per praedicationem et doctrinam. »

2. Tout au plus pourrait-on y voir une allusion dans l'expression « tempus *determinatum* » de l'ad 4 cité. — Pour achever l'explication historique et textuelle de cet article des *Sent.*, on pourra ajouter ces quelques détails :

Dans le corps de l'article, d'abord. S. Thomas apporte une preuve d'autorité, qui ressemble fort d'ailleurs à un jeu de mot sur « fides », disant que « quidam philosophi » appellent le jugement *fides*. Puis, un peu plus loin, développant son argument de fond, il décrit le concept en parlant de « *formare* conceptionem », et « in cognitione *utatur formatione* ». Toute cette terminologie, aujourd'hui périmée, sur les actes de concept et de jugement, est empruntée aux Arabes ; ils appelaient en effet l'acte de concevoir *formatio* et l'acte de juger *fides*. Cf. Averroès, in II de Anima, n. 21 : « Famosior differentiarum per quas dividitur actio intellectus sunt duo actiones, quarum una dicitur formatio et alia fides. » Cf. S. Thomas, de Spir. creat. a. 9, ad 6 ; de Ver. q. 14, a. 1 ; etc.

L'ad 1 et surtout l'ad 2 sont une réponse aux préoccupations de Philippe de Gr. sur l'éminente simplicité de la foi. L'ad 5 est un répertoire des solutions proposées et à rejeter.

anciennes. Mais la doctrine est, pour le fond, celle même de la Somme. Aussi me contenterai-je de quelques observations de détail.

Toute la première partie de l'article est historique et polémique, réfutation des nominalistes, puis de Philippe de Grève, de qui saint Thomas rejette maintenant non seulement la thèse générale (articulus est res), mais encore la solution particulière sur l'élément temps dans la proposition de foi. Contre Philippe, et contre sa propre opinion des Sentences, saint Thomas admet désormais que la détermination temporelle est partie essentielle de l'acte de foi, comme d'ailleurs de toute proposition : nous devons croire que « le Christ est né », au passé. Il va donc falloir reconnaître entièrement les « variations » de la foi.

Ce qui en sauvera l'unité, ce sera l'identité de son objet, *res*, en soi, extra animam, par quoi précisément un habitus est spécifié et reçoit son unité. C'est la fin de l'article. Mais ne revenons-nous pas par ce détour à la thèse de Philippe de Grève ?

En effet, mais après une mise au point que la Somme nous montre parfaite, dans cet article 2 (IIª IIªᵉ q. 1), qui est à la fois le terminus ad quem de notre enquête et l'objet propre de cette note. La solution du *de Veritate*, sur l'objet extra animam (un et simple) et l'objet in acceptione nostra (variable et complexe), supposait une psychologie de la connaissance que vous trouvons déjà dans le *de Veritate* lui-même, q. 14, a. 8, ad. 5, où est expliqué le « morcelage » qu'opère notre esprit sur la Vérité divine simple, et qui rend compte de la complexité de la foi [1]. Dans la Somme, saint Thomas reprend cette psychologie, brièvement, mais en la mettant au premier plan : c'est le fond de son court article, sur lequel il appuiera la solution de cette question : *Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.*

« Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat. Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem... »

Par cette seule position du problème, saint Thomas élimine les anciennes solutions, ou mieux leur recherche même. Chercher si l'objet de foi est un concept ou un jugement, c'est un faux pro-

1. Voici ce passage, à comparer avec la rédaction de la Somme : « Res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente... Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei objectum ; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis... »

blème, car du moment que vous parlez connaissance et connaissance humaine, fût-ce connaissance de foi, il ne peut être question que de jugement. Et saint Thomas ne juge plus utile de reprendre, comme dans ses Sentences, l'ancien argument sur la vérité dans le jugement « per modum complexi ». Le problème pourrait se poser, si l'on parlait de la connaissance de vision (cf. ad 3 ; elle est « per modum simplicis intelligentiae ») ; mais la foi est de la terre.

Donc la question de la simplicité et de la complexité de l'objet de foi dans l'appréhension du croyant ne se pose que par la distinction entre l'objet *in se*, évidemment simple, et l'objet comme connu, chez nous nécessairement complexe. C'est la seconde partie de notre article. En ce sens, vraiment ont eu raison les anciens qui ont cherché à discerner et à délimiter dans la foi le complexe et le simple. « Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum. » C'est un peu la réhabilitation de Philippe de Grève, lui si maltraité jadis, et qui, nous le voyons maintenant, avait le premier, d'une manière très psychologique, discerné et mis en relief l'infirme complexité de la connaissance humaine de foi.

Quant à ce souci de chercher dans une prétendue simplicité de la connaissance de foi, la raison de son immutabilité, il n'en est plus question. Cette solution était vaine, et elle s'évanouit d'elle-même sans qu'il soit besoin de l'écarter. Le problème de l'immutabilité et du progrès de la foi se résoudra, mais non par cet artifice logique et cette maladroite insistance, qui s'attache à distinguer, dans l'appréhension du croyant, concept extratemporel et jugement déterminé dans le temps. C'était une voie sans issue. Il fallait reconnaître franchement les « variations » du *jugement* de foi (« *plurificatur* per diversa enuntiabilia », *de Ver.* q. 14, a. 12) [1], variations relevant du sujet croyant en face d'un même objet [2], variations qu'on ramènera à l'unité en en déterminant la loi, la loi de l'implicite et de l'explicite [3]; l'antithèse progrès et immutabilité trouvera ainsi sa solution dans une psychologie réelle des conditions de la connaissance humaine.

Le seul résultat de ce curieux conflit aura été de fournir à saint Thomas l'occasion d'affirmer catégoriquement le caractère humain

1. Cf. surtout I$^a$ II$^{ae}$ q. 103, a. 4, où ces variations sont notées comme réelles et importantes, imposant dès lors un jugement de foi tout différent. Et si on veut retrouver l'unité de la foi, chez les *antiqui* et les *moderni*, il faut recourir à l' « unité de fin », après avoir reconnu des états différents (I$^a$ II$^{ae}$ q. 107, a. 1, ad 1).

2. Cf. II$^a$ II$^{ae}$ q. 4, a. 6, ad 2 : ex diversa habitudine credentium ad unam rem.

3. II$^a$ II$^{ae}$ q. 1, a. 7.



de l'acte psychologique de foi : cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis ; cet acte dès lors reste soumis aux faiblesses natives de toute connaissance humaine, en particulier à la complexité et à la lente et progressive perfection, soit pour le genre humain, soit pour les individus : et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem. Cela ne nuit d'ailleurs en rien à la « réalité » de cette connaissance, car : actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem (ad 2).

L'article de la Somme revêt par là une importance capitale que les modernes, plus encore que les commentateurs anciens attachés davantage à l'aspect métaphysique du problème, ont noté dans leur « psychologie de la foi ». Les théologiens mystiques, eux aussi, y trouvent leur profit, en tenant fermement, contre tout illuminisme, le caractère complexe de la connaissance de foi, dont les dons du Saint-Esprit eux-mêmes ne peuvent libérer.

Quant à l'historien, il est satisfait d'avoir pu éclairer la genèse, et la portée même, de cette doctrine, de ce petit point de doctrine, à l'époque critique où la systématisation du traité de la foi — et de toute la théologie — s'accomplissait dans l'effervescence intellectuelle et la curiosité, un peu hâtive, des Maîtres de l'Université de Paris. Peu à peu l'on pourra ainsi reconstituer le milieu intellectuel et les cadres doctrinaux dans lesquels se sont développées la théologie de saint Thomas et sa personnalité même : ce sera le commentaire historique de la Somme Théologique (et du Comm. des Sentences), que jadis le P. Denifle rêvait de composer

Le Saulchoir. M.-D. Chenu, O. P.



# CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DU VŒU SOLENNEL

On rencontre plusieurs fois dans les écrits de saint Thomas et à propos des vœux une expression tout à fait inusitée aujourd'hui : solenniser un vœu ; saint Thomas en effet redit souvent que le vœu est solennisé soit par la profession religieuse, soit par la réception d'un ordre sacré [1].

Quel est le sens exact de cette manière de parler ? La réponse à cette question p urra peut-être nous aider à comprendre la véritable signification du vœu solennel chez saint Thomas. Comme toutes les institutions juridiques, le vœu solennel a son histoire et le Code piano-bénédictin en marque une nouvelle étape ; mais aujourd'hui il n'a plus l'importance et la portée très spéciale qu'il avait autrefois et que saint Thomas avait bien soulignées.

Nous ne voudrions cependant pas retracer ici toute l'histoire du vœu solennel [2], ni de celui qu'on émet en religion ni de celui qu'entraîne la réception du sous-diaconat. En nous limitant au vœu émis en religion, nous nous proposons seulement de montrer comment pour saint Thomas toute profession religieuse était inséparable de droit et de fait du vœu solennel ; on comprendra alors comment pour le saint Docteur, la consécration, effet du vœu solennel, n'est pas autre chose que la consécration faite par le religieux de sa personne au service de Dieu, au moment de sa profession : ce don de lui-même est agréé par Dieu à qui revient en effet de l'accepter, et cette acceptation peut être symbolisée par le rit qui accompagne la cérémonie.

Mais une question préalable doit d'abord nous retenir : Comment en est-on venu à établir une classification parmi les vœux et à parler de solennisation d'un vœu ? Saint Thomas, en effet, se conformait au droit en vigueur à son époque.

---

1. *In IV Sent.*, Dist., XXXVIII, q. 1, a. 2, sol. 3ª ; IIª IIªᵉ, q. 88, a. 7 ; Quodlibet 3, q. 7, a. 18 ; Quodlibet 8, q. 5, a. 10.

2. Pour l'histoire du vœu solennel comme empêchement de mariage voir : SCHARNAGL, *Das feierliche Gelübde als Ehehindernis*. Herder, Freiburg, 1908.

Les termes de vœu solennel, vœu simple, n'apparaissent qu'assez tard dans la langue juridique et dans le langage de l'Église : ici comme ailleurs la pratique a précédé la théorie. La distinction entre vœux eut pour origine la nécessité d'expliquer une législation déjà en vigueur. Cette législation concernait les personnes qui s'étaient engagées à observer la chasteté et réglait leur état juridique vis-à-vis du mariage. Si en effet on a toujours considéré le vœu de chasteté comme un empêchement de mariage, on ne lui a pas toujours accordé la même portée vis-à-vis de ce dernier. Un des premiers conciles, celui d'Ancyre, tenu en 314, déclare que « tous ceux qui ont consacré à Dieu leur virginité et ont violé leur promesse doivent être considérés comme des bigames [1]. » Ce canon ne parlant de la violation du vœu que par un mariage légitime [2] considère donc ce dernier comme valide. Si d'autre part le mariage des moines fut prohibé de la même façon que celui des vierges, il fut reconnu d'abord lui aussi comme valable aux yeux de l'Église : « Quiconque a été moine, ainsi s'exprime un concile d'Orléans en 511, et se marie ensuite, ne peut être désormais promu à une dignité de l'Église. [3] » Mais vers l'année 595, sous le pontificat de Grégoire le Grand, on exige que les moines qui « pour comble de perversité, ont pris femme se séparent de celle-ci et rentrent dans le cloître. [4] » En même temps on distingue ceux qui se sont engagés publiquement soit par une profession expresse, soit par le changement de l'habit, soit par la réception d'une bénédiction [5].

Mais jusqu'ici, de nullité il n'est pas question. Le premier concile qui émet un jugement sur la validité du mariage contracté par les moines est le concile de Troislé de 909 qui refuse de considérer cette union comme « un vrai mariage [6]. » C'est ce que répétait un concile tenu à Pise en 1135 [7] et enfin plus clairement, d'une façon définitive le second concile de Latran en 1139 : « Les mariages des moines, disait-il, ne sont pas de véritables mariages et doivent être rompus. »

---

1. MANSI, *Concil, ampliss. coll.* t. II, col. 519. HEFELE-LECLERCQ. *Hist. des conciles*, t. I, 1re partie, p. 288.

2. HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. I, 1re partie, p. 322.

3. MANSI, *op. cit.*, t. VIII, col. 355. HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. II, 2e partie p. 1013.

4. S. GREGORII, *Autemio subdiacono*, ep. 41. MIGNE, *Patr. lat.* t. LXXVII, col. 496.

5. MANSI, *op. cit.*, t. XI, col 35. — HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. III, 1re partie, p. 295.

6. MANSI, *op. cit.*, t. XVIII a. col. 288. — HEFELE-LECLERCQ, t. IV, 2e partie, p. 722.

7. MANSI, *op. cit.*, t. XXI, col. 489. — HEFELE-LECLERCQ, t. V, 1re partie, p. 713.

La nullité du mariage des moines était donc désormais reconnue par l'Église [1].

Alors commence un travail de systématisation: au XII[e] et au XIII[e] siècle les théologiens, en même temps canonistes, s'essayent à concilier les canons discordants et à construire des théories : il fallait expliquer pourquoi et dans quels cas on devait regarder comme valide le mariage de ceux qui se sont cependant engagés à observer la chasteté; pourquoi aussi et dans quels autres cas on ne pourra pas reconnaître la validité de tels contrats. Ce sera la raison de la classification des vœux introduite par les théologiens puis adoptée par l'Église. Une première division est proposée par Hugues de Saint-Victor dans son traité *de Sacramentis* : « Autre est le vœu fait en secret devant Dieu, dit-il, autre le vœu public [2]. » Cette distinction expliquera la conduite de l'Église car « ce qui est tout à fait occulte n'existe pour ainsi dire point pour l'Église [3]. » Aussi bien l'Église ne peut empêcher de contracter mariage ni séparer après coup ceux à qui une raison seulement secrète interdisait le mariage, ainsi en est-il de ceux qui « se sont voués secrètement à la chasteté « et n'ont pas encore rendu publique leur promesse par une profes- « sion extérieure....Mais il en est autrement de ceux qui se sont engagés devant l'Église par une profession extérieure [4]. » Ces derniers n'avaient donc plus le pouvoir de contracter mariage.

A cette première manière de distinguer les vœux devait s'en substituer une seconde qu'on aura peine cependant à distinguer de la précédente mais qui finira par se préciser et ne plus correspondre à la première. La moine camaldule Gratien, [5] dans sa *Discordantia canonum* ou le Décret composé vers 1140 [6], sera le premier à introduire cette nouvelle manière en distinguant dans un *dictum*, ou une explication des canons qu'il recueillait et ordonnait, ceux qui font simplement un vœu, « *simpliciter voventes* », de ceux qui après le vœu reçoivent alors une bénédiction consécratoire ou qui font profession religieuse « *alii quibus post votum accedit benedictio consecrationis vel propositum religionis* [7]. » A ces derniers, selon Gratien,

1. Mansi, *op. cit.*, t. XXI, col. 528. — Hefele-Leclercq, t. V., 1[re] partie, p. 727.

2. Hugues de S. Victor, *De sacramentis*, lib. II, pars xii, cap. 3. — Migne, *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 521.

3. Hugues de S. Victor, *De sacramentis*, lib. II, pars xi, cap. 4. — Migne, *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 483.

4. Hugues de S. Victor, *De sacramentis*, lib. II, pars xi, cap. 4. — Migne, *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 503.

5. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII[e] siècle*, p. 125.

6. Ib.

7. C. 8. D. 27 et c. 4, C. 17, q. 1.

on ne se contente point d'interdire le mariage mais on refuse encore le pouvoir de le contracter validement. Cette distinction de Gratien était en progrès sur la précédente, parce que plus précise et plus rationnelle. Mais la théorie d'Hugues de Saint-Victor ne fut pas abandonnée comme nous allons le voir.

C'est dans les écrits de Roland Bandinelli, le futur pape Alexandre III et dans les œuvres de Pierre Lombard que l'on rencontre pour la première fois communément employées les deux expressions de vœu simple et de vœu solennel [1]. Ce dernier qualificatif fut sans doute emprunté au vocabulaire des pénitentiels car on distinguera le vœu solennel par des cérémonies qui ressembleront à celles de la pénitence solennelle (bénédiction, changement d'habit, etc.) [2]

On expliquera donc qu'une fois prononcé le vœu solennel c'est-à-dire entouré de certaines circonstances ou cérémonies, le moine ne pourra plus contracter un mariage valide. Et la raison de ce fait est la suivante : bien que tout vœu puisse faire obstacle à la validité du mariage, seul le vœu solennel rend nul celui-ci, à cause de sa publicité ; selon Pierre Lombard l'essence du vœu solennel consiste en effet dans sa publicité [3]. C'est le vœu public du Victorin, quoique sous un autre nom. Sous la même influence Roland Bandinelli distingue le vœu solennel public et le vœu solennel privé et seul, le premier est empêchement dirimant [4].

Ce qui est nouveau, c'est le soin que l'on met à énumérer les circonstances qui rendront le vœu solennel. « Le vœu solennel, dit Roland Bandinelli, est celui que l'on prononce devant l'assemblée de l'église ou devant l'évêque ou devant un prêtre ou bien en déposant sur l'autel la formule écrite du vœu ou bien en employant d'autres choses sacrées comme la croix, les reliques [5]. » Certaines circonstances comme l'ordination du sous-diaconat et du diaconat entraînent avec elles un vœu solennel à tel point que « même si ces cérémonies ont eu lieu sans que le vœu solennel ait été prononcé, on devra cependant les considérer comme si réellement le vœu avait été prononcé [6]. » Or parmi ces circonstances Roland énumère la profession religieuse [7]. De plus s'il a douté dans la « Summa » de l'efficacité que pouvait avoir la prise d'habit, il estimait dans les

1. A. Scharnagl, *op. cit.*, p. 115 et suiv.
2. A. Scharnagl, *op. cit.*, p. 115, n° 5.
3. *Sententiarum lib. IV*, D. 38, c. 2, édit. Quaracchi, p. 967, n° 350.
4. *Sententiae Rolandi* § *De impedimento voti*, Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 273. — *Summa Rolandi*, C. xxvii, q. i. — Thaner, *Die Summa Magistri Rolandi*, p. 118.
5. *Summa, id.*, p. 116. — *Sententiae*. — Gietl, p. 273.
6. Ib.
7. *Summa*. Thaner, p. 123.

Sentences que la réception de l'habit religieux, comme l'ordination au diaconat ou au sous-diaconat entraînaient un vœu solennel tacite [1].

Mais, une fois devenu pape, il stipula que la réception de l'habit sans profession n'avait que la force d'un vœu simple et non d'un vœu solennel [2].

Jusqu'ici on s'accordait donc à dire que si le vœu de lui-même s'opposait à la validité du mariage contracté malgré lui, il n'y avait cependant que le vœu solennel qui rendait de fait le mariage nul à cause de sa publicité ou des circonstances dont il était entouré. Ce point de vue dut être abandonné et la cause de ce changement d'opinion fut l'opposition d'un célèbre décrétiste du XII^e siècle, Huguccio de Ferrare, [3] qui en effet n'admit point et combattit cette manière de distinguer les vœux : « Nous n'acceptons point cette distinction, dit-il; il ne sert de rien que le vœu soit solennel ou simple, qu'il se fasse en secret ou entouré de solennités : ces solennités ne sont pas essentielles à la force du vœu, elles ne font pas que l'on soit tenu davantage [4]. »

Malgré Huguccio, la distinction entre vœu simple et solennel fut cependant retenue : le pape Célestin III en 1196 employait les deux expressions et dans le sens déjà usité : le vœu simple est seulement empêchement prohibant, le vœu solennel empêchement dirimant [5]. Mais si on désavouait la critique d'Huguccio, on devait par le fait même abandonner le principe, admis jusqu'alors et prôné par Huguccio, à savoir celui-ci : le vœu, de lui-même, a la force d'invalider un mariage contracté malgré lui. Le vœu, dira-t-on désormais, devient empêchement dirimant du seul fait des circonstances dans lesquelles il est prononcé ou doit être prononcé, que ces circonstances soient publiques ou non. Il fallait donc désormais préciser et énumérer les circonstances qui exigeaient que celui qui avait promis auparavant d'observer la chasteté devienne, dorénavant et à cause de ces circonstances, incapable de contracter validement mariage. En d'autres termes il devenait nécessaire de déterminer d'une façon très précise quelles étaient les circonstances qui solennisaient le vœu simple, ou qui devaient être accompagnées d'un vœu solennel.

1. *Summa*, THANER, *Sententiae*, p. 123.

2. C. 4, Consuluit, X, 4, 6.

3. SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des Kanonischen Rechts*. Stuttgard, 1875 ; t. I, p. 156.

4. HUGUCCIO DE FERRARE, *Summa in Decretum*. Bibl. Nat., ms. 3892, fonds lat. fol. 282, a.

5. C. 6, *Rursus quidam*, X, 4, 6.

Dans un pénitentiel, composé avant 1210, Robert de Flamesbourg, chanoine de Saint-Victor [1], compte trois manières de solenniser le vœu : « Le vœu est solennisé, dit-il, par l'ordre, l'habit, la profession [2]. » Ainsi, pour lui, il suffit de recevoir l'habit pour que le vœu solennel soit impliciment émis. Ce n'est pas cependant l'avis d'un autre canoniste du commencement du XIII[e] siècle, Tancrède [3], selon lequel en effet, « l'habit seul, si rien d'autre ne suit sa réception ou ne puisse s'en conclure, ne solennise point le vœu ; mais seule la profession, vraie ou présumée, rend le vœu solennel [4]. » C'est en effet l'opinion que tiendront les glossateurs des décrétales, Innocent IV [5] et Henri de Séguse [6].

Cette question sera résolue quelques années plus tard grâce à une décision du pape Boniface VIII : « Nous déclarons, dit celui-ci, que seul sera vœu solennel, et ainsi empêchement dirimant, le vœu qui aura été solennisé par la réception de l'ordre sacré ou par la profession, expresse ou tacite, émise dans l'une des religions approuvées par le Saint-Siège [7]. »

Mais avant la décision de Boniface VIII dont le pontificat ne commença qu'en 1294, saint Thomas avait répondu de la même façon à la question dans le Commentaire sur les Sentences, et dans la Somme théologique. Ce sont ces réponses que nous voudrions maintenant commenter. Le Docteur angélique ne s'est pas contenté de donner son avis sur ce point ; il nous a donné encore une vue d'ensemble sur le vœu solennel. Nous nous bornerons à ce qui concerne le vœu solennel émis en religion.

Pour saint Thomas, qui parlait suivant le droit en vigueur au moyen âge, le vœu simple est celui qui précède l'entrée en religion : « Il y a deux sortes de vœux, dit-il, l'un solennel qui fait de l'homme un moine, ou frère d'une religion et qui est appelé profession ; l'autre est le vœu simple : par ce dernier on ne devient pas moine, ou religieux, mais seulement obligé à entrer en religion et aussi il ne faut pas qu'il soit précédé d'une année de probation [8]. » Pour la même raison, le vœu simple par lequel on s'est engagé « à entrer dans un ordre plus sévère n'oblige plus après que l'on a fait profes-

1. SCHULTE, I, p. 209. — SCHARNAGL, p. 164.
2. ROBERTI FLAMESBURG, *Penitentiale*. Bibl. Nat., ms. 3529, fonds lat., fol. 7.
3. SCHULTE, I, p. 202.
4. TANCRÈDE, *Summa de matrimonio*. Bibl. Nat., ms. 3466, fonds lat., fol 112, a.
5. INNOC. IV, *Apparatus in V lib. Decretal.*, l. III., tit. 31, c. 13. Bibl. Nat., ms. 3982, fonds lat., fol. 171.
6. *Hostiensis Summa*, l. IV, t. VI, n° 6. Bibl. Nat., fonds lat., ms. 3995, fol. 88.
7. C. un. *Quod votum*, 3, 15 in VI°.
8. *S. Th.*, II[a] II[ae] q. 189, a. 2.

sion dans un ordre moins sévère [1] ». Or, il s'agit de savoir ce qui solennise ce vœu simple et comment celui-ci se solennise ? Que confère donc à un vœu la solennité ? Pour répondre à cette question, saint Thomas se sert d'une comparaison empruntée à l'ordre profane : la solennité c'est l'apparat que l'on déploie pour fêter l'achèvement d'une œuvre importante : ainsi en est-il de la solennité du mariage ; de même, en matière de contrats, on apporte une certaine solennité à leur signature, lorsque tout est réglé et le contrat en devient plus intangible. La solennité est donc de mise quand une œuvre est menée à son terme, ou, s'il s'agit d'engagement, quand celui-ci est devenu définitif [2].

Il en est donc de même pour le vœu. Celui-ci devra être solennisé quand il aura reçu tout le perfectionnement qu'il est susceptible de recevoir. Or, le vœu est par définition une promesse : il deviendra donc définitif ou recevra toute sa perfection de la même façon que la promesse [3], mais celle-ci se trouve tout à fait remplie et à son terme quand elle fait place à la donation de la chose promise : celui qui, par exemple, a promis les fruits d'un champ, accomplira sa promesse de la façon la plus parfaite en donnant le champ à celui auquel il en avait promis les fruits ; de même celui qui a promis de rendre des services à un autre s'acquittera on ne peut mieux de sa promesse, en se faisant serviteur de celui envers lequel il s'était engagé. Le vœu, de promesse qu'il était, deviendra donc donation, ou tradition, quand il sera solennisé. Et saint Thomas répète en effet que, si le vœu simple est seulement une promesse, le vœu solennel est à la fois promesse et donation [4].

C'est donc l'homme lui-même qui pourra solenniser sa promesse en la dotant de tous les effets qu'elle peut recevoir : aussi bien ne parle-t-on de solennisation que dans le domaine des choses où peut trouver place l'activité humaine et c'est pourquoi on ne distinguera pas, dit saint Thomas, des sacrements solennels d'autres sacrements non solennels, puisque tous les sacrements tiennent de Dieu leur efficacité infaillible à laquelle l'homme ne peut contribuer. Au contraire, c'est l'homme qui, en s'engageant délibérément, donne à son vœu le pouvoir de le contraindre [5].

Mais tout vœu ne sera pas susceptible d'être solennisé, car il y a

1. *S. Th.*, IIª IIªª, q. 189, a. 8, ad 3um.
2. *S. Th.*, IIª IIªª q. 88, a. 7. — *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 28.
3. *In IV Sent.*, dist. xxxviii, q. 1, a. 2, sol. 3.
4. *In IV Sent.*, dist. xxxviii, q. 1, a. 2, sol. 2, sol. 3. — *S. Th.*, II IIªª, q. 189, a. 2, ad 1um, a. 5. c.
5. *In IV Sent.*, dist. xxxviii, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 4um.

des promesses qui, aussitôt exécutées, perdent leur raison d'être et ne peuvent recevoir ce complément qu'apporte la solennité : ainsi en est-il des promesses par lesquelles on s'engage à accomplir une action de soi passagère, comme un pèlerinage [1].

Mais le vœu simple par lequel on s'engage à embrasser la vie religieuse, pourra, lui, être solennisé et selon ce que nous venons de dire, il le sera quand de promesse il deviendra donation. Quelle est donc la circonstance qui le solennise ? C'est, répond saint Thomas, la profession, pourvu cependant qu'elle soit faite selon le droit, émise devant celui qui peut la recevoir et observées toutes les conditions requises [2]. Par la profession religieuse, en effet, on se donne présentement à Dieu, en se consacrant à son service [3]. C'est une mancipation complète : on quitte le siècle, on embrasse l'état de perfection, la solennité est donc bien de mise, puisque l'engagement est complet et définitif [4]. La profession religieuse ne fait donc qu'un avec le vœu solennel, elle est le vœu solennisé : aussi saint Thomas définit le vœu solennel : « ce qui fait le moine ou le religieux » [5] comme la profession. Réciproquement il définira le vœu solennel l'acte par lequel on embrasse l'état de perfection : « Pour que l'on soit dans l'état de perfection, il est requis que l'on s'y oblige pour toujours et avec une certaine solennité... c'est ce que font les religieux par leur vœu : la démarche par laquelle ils s'offrent à le faire est accompagnée de la solennité de la profession et de la bénédiction [6]. » Non pas que le seul fait d'avoir émis le vœu solennel, place quelqu'un dans l'état de perfection, car les « prélats ecclésiastiques », bien qu'ils émettent le vœu solennel au moment de la réception de l'ordre sacré, n'embrassent point pour autant l'état de perfection ; mais ceux qui sont dans cet état ont dû s'y vouer avec une certaine solennité. Pour les religieux, le vœu solennel marque donc l'entrée dans l'état de perfection ; il se confond alors avec la profession. Par lui comme par elle on assume un nouvel état de vie [7].

Ce pouvoir de solenniser le vœu n'appartient, s'il s'agit de la vie religieuse, qu'à la profession et non à la prise d'habit, à moins qu'il ne s'agisse de l'habit des profès ; mais dans ce cas la prise d'habit

1. Ib., sol. 3, ad 1um.
2. Ib., sol. 3.
3. *S. Th.*, IIa IIae, q, 88, a. 7.
4. Ib.
5. IIa IIae q. 189, a. 2.
6. IIa IIae, q. 184, a. 5.
7. IIa IIae, q. 88, a. 7.

équivaut à la profession : « On distingue, dit saint Thomas, deux sortes d'habit, l'un donné à ceux qui ne sont pas profès, l'autre donné aux profès ; cependant dans certaines religions, c'est le même que l'on donne aux uns et aux autres ; mais dans ce cas on le bénit quand se fait la profession : l'habit ainsi béni est considéré comme différent de ce qu'il était auparavant. Or, le premier de ces habits (donné aux non-profès) ne suffit pas à solenniser le vœu ; mais la réception du second suffit à rendre le vœu solennel, parce que cela devient en quelque sorte une profession présumée.... La prise d'habit ne doit donc pas être énumérée à part parmi les causes de solennité, car si elle solennise le vœu, ce n'est qu'en tant que profession présumée [1]. »

Si le vœu solennel est si intimement lié à la profession religieuse, et revêt en conséquence la forme d'un engagement définitif dans une société religieuse, il a donc tout ce qu'il faut pour avoir un certain retentissement au dehors, une certaine publicité, puisque c'est un enrôlement dans une religion extérieure. Pour saint Thomas, la publicité n'est donc qu'une conséquence du caractère du vœu solennel, au lieu d'être ce qui le constitue, ainsi que le prétendaient Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard [2].

Et puisque le vœu solennel émis en religion est inséparable de la profession religieuse, on s'explique pourquoi, de lui-même, il doit rendre invalide le mariage contracté malgré lui [3]. Selon saint Thomas, en effet, le vœu solennel, de sa nature, est un empêchement dirimant : non pas que soit inutile et sans raison d'être l'intervention ou le statut de l'Église ; mais « cela ne suffit pas, dit le saint Docteur ; sinon l'Église pourrait établir le contraire, ce qui n'est pas vrai [4]. » Car l'Église ne fait que confirmer la portée que le religieux donne à sa profession ou à son vœu solennel : celui-ci, nous l'avons vu, est une donation et le religieux, par vœu solennel, a renoncé à l'usage de son corps « comme s'il voulait en faire hommage à Dieu [5] ». Or, ce que l'on a donné une fois pour toutes on ne peut plus le reprendre [6] : le religieux qui a donc abdiqué ses droits

1. *In IV Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 2, sol. 3, ad 2um.

2. *In IV Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 2, sol. 2, ad 1um.

3. Le vœu solennel qu'exige la réception du sous-diaconat est lui aussi, de sa nature, un empêchement dirimant : S. Thomas le dit expressément et les raisons pour lesquelles il en est ainsi sont analogues à celles exposées à propos de la profession religieuse. Mais ici nous ne nous occupons que du vœu solennel émis en religion.

4. *In IV Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 3, sol. 3.

5. *Quodlibet X*, q. 5, a. 3.

6. IB.

a posé une cause : cette cause exige que le religieux devienne après son vœu incapable de contracter un mariage valide.

Ici encore, si nous considérons le vœu solennel de chasteté, nous rencontrons une autre raison de l'inséparabilité du vœu solennel et de la profession religieuse et il n'y a pas connexion aussi étroite entre la réception de l'ordre sacré et le vœu solennel : « L'obligation à la continence n'est pas nécessairement liée à la réception de l'ordre sacré, dit saint Thomas : le lien n'existe que parce que l'Église l'a voulu ainsi ; au contraire l'obligation à la continence est essentielle à l'état religieux dans lequel l'homme se voue totalement au service de Dieu : or on ne peut simultanément faire cela et vivre dans l'état du mariage, où il faut pourvoir à la nécessité de la famille...[1] ». Saint Thomas, à ce propos, n'ignore pas que certains juristes, tels Innocent IV et Henri de Séguse, avaient prétendu dans leur commentaire de la décrétale du pape Innocent III [2], que le devoir de la chasteté n'est imposé dans la règle religieuse « qu'en vertu du droit positif et qu'ainsi le pape pourrait permettre à un moine de prendre femme [3] ». Saint Thomas prouve au contraire que toute profession religieuse entraîne nécessairement avec elle une obligation à la chasteté parfaite, c'est-à-dire un vœu solennel [4].

Profession, donation, tradition, chasteté parfaite, voilà donc ce qu'est le vœu solennel. Le mot de consécration ne résume-t-il point tout cela ? La profession religieuse qui se confond avec le vœu solennel n'est-elle pas d'ailleurs la consécration que le religieux fait de sa personne à Dieu ? N'est-ce pas pour cette raison que le nom de religieux « convient par antonomase à ceux qui font profession puisqu'ils s'adonnent totalement au service de Dieu, s'offrant à lui comme en holocauste ; et saint Grégoire ne parle-t-il point d'eux quand il dit dans son commentaire sur Ézéchiel : il y a des hommes qui ne se réservent rien à eux-mêmes ; leurs sens, leur vie, leur substance, ils immolent tout cela au Seigneur tout-puissant [5] ? »

Puisqu'encore l'état religieux consiste dans la pauvreté, la continence, l'obéissance que l'on s'engage à observer par un vœu

1. IIa IIae, q. 88, a. 11.

2. « Quia abdicatio proprietatis sicut et custodia castitatis adeo est annexa regulae monachali ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere » C. 6, X, 3, 35.

3. « Haec sunt annexa jure positivo : monachus enim nihil aliud est quam solitarius tristis : quidquid ultra hoc additum est de jure positivo impositum est, ex quo apparet quod papa potest dispensare eum monacho ut proprium habeat vel uxorem ducat ». *Hostiensis Summa*. Bibl. Nat., ms. 3995, fol. 38.

4. IIa IIae q. 88, a. 11.

5. IIa IIae, q. 186, a. 1.

« exhibant ainsi à Dieu toute la vie en une seule fois [1] », l'acte par lequel on y entre, profession ou vœu solennel, mérite bien le nom de consécration puisque « par le vœu on se consacre à Dieu et on prend place dans un état de sainteté [2] ». Le religieux s'offrant lui-même devient ministre et Dieu à qui une telle donation ne peut qu'être agréable est le consécrateur. La bénédiction de celui qui prononce le vœu symbolise la ratification de Dieu [3].

L'intelligence de ce que saint Thomas entend par la consécration qu'opère le vœu solennel, est donc rendue facile, si on remarque que l'un des vœux solennels, c'est-à-dire celui émis en religion, s'identifie avec la profession religieuse.

Ce qui nous rend aujourd'hui plus malaisée la compréhension de ce caractère du vœu solennel, c'est que ce dernier ne fait plus un seul tout avec la profession. Aujourd'hui, il y a une profession simple, c'est-à-dire une profession qui n'entraîne avec elle que des vœux simples dont les effets ne sont pas aussi étendus que ceux du vœu solennel. Pour saint Thomas, cette alliance de la profession avec des vœux simples, imparfaits, eût paru une contradiction dans les termes. Mais le Docteur angélique parlait suivant le droit en vigueur à son époque, car ce n'est qu'au XVI[e] siècle, à partir de la fondation de nouveaux Ordres religieux, que s'est introduite la profession simple. Il est donc nécessaire de se reporter au droit ancien pour comprendre la pensée de saint Thomas sur les conditions de la vie religieuse.

Le Saulchoir. Louis MISSEREY, O. P.

1. II[a] II[ae], q. 186, a. 6, ad 2[um].
2. *Quodlibet* VIII, q. 5, a. 10.
3. II[a] II[ae], q. 88, a. 7, ad 1[um].

# LES APOTRES COMME DOCTEURS DE LA FOI
## D'APRÈS SAINT THOMAS

Les dernières décades du XIXe siècle et les premières années du XXe ont vu paraître des travaux en grand nombre et s'échauffer parfois de vives discussions touchant ce que l'on a appelé l'évolution des dogmes. Par cette voie s'est trouvé posé, avec une acuité nouvelle et dans une plus grande étendue, le problème, qui agitait déjà le monde des exégètes, de la signification et valeur religieuses des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans quel rapport, de supériorité ou d'infériorité, d'homogénéité ou d'hétérogénéité s'emportait-on même parfois jusqu'à dire, le contenu religieux de l'Écriture se trouve-t-il relativement à la pensée chrétienne subséquente, à notre actuelle théologie ?

C'est pour les écrits du Nouveau Testament que la question posée prend toute son importance, tout le monde admettant qu'ils représentent, au point de vue de la pensée religieuse, une avance certaine sur ceux de l'Ancien. Or ces écrits sont l'œuvre des Apôtres ou de leurs disciples immédiats. Il s'ensuit que nous ne pouvons nous représenter que comme identique le niveau général de la pensée religieuse dans les livres du Nouveau Testament et dans l'esprit des Apôtres.

Telles sont les pensées qui m'ont conduit à rassembler et à renouveler, dans ce court mémoire, les propos épars de saint Thomas sur le sujet des Apôtres, considérés principalement comme docteurs de la foi. Sous le titre : *Connaissance que les apôtres avaient des vérités de la foi*, le P. Bainvel écrivait jadis : « Quelle était cette connaissance ? Très confuse et imparfaite, comme le veut Günther... ou très claire et très parfaite, comme on l'enseigne généralement ? Avec nos tendances évolutionnistes actuelles, nous sommes presque tous portés comme d'instinct vers la première opinion. C'est pourtant la seconde qui est vraie... [1] » Telle est, précisément, la question sur laquelle je me propose d'interroger saint Thomas.

1. *Dictionnaire de théologie catholique*, Tome I, 1903, col. 1657.

Rien, dans ses œuvres successives, ne suggère que sa pensée ait changé sur ce point au cours de sa trop brève carrière scientifique, ni même qu'il ait, avec le progrès des années, appliqué ses réflexions à de nouveaux aspects de cette question très spéciale. Ce serait donc compliquer sans profit et comme par une assez vaine coquetterie historique, notre tâche et celle du lecteur, que de nous astreindre à suivre l'ordre chronologique dans ce dépouillement des écrits de l'angélique docteur. Il est, en revanche, très nécessaire que nous nous appliquions à y mettre en lumière la suite réelle et la liaison des pensées.



Avant d'en venir à la question même qui fait le principal objet de cette étude, il ne sera pas, je crois, inutile de recomposer l'idée d'ensemble que saint Thomas se faisait des Apôtres, de leur office sans doute, mais aussi de leur personne. Les signes, cette fois non plus, ne manquent pas d'où l'on peut conjecturer que certains traits, et notables, s'en sont estompés dans l'esprit d'un bon nombre de modernes croyants. Même pour la piété contemporaine, les Apôtres paraissent bien ne plus être qu'exceptionnellement ce qu'ils furent en d'autres temps. Commençons donc par dresser, dans sa majesté ancienne, l'image de ces hiératiques Apôtres (d'après la Pentecôte), que vénérait la chrétienté du Moyen-Age.

Comment ne pas recueillir, en premier lieu, cette déclaration catégorique, plusieurs fois renouvelée par saint Thomas, et que j'emprunte à son Commentaire sur le chapitre XII de la première épître de saint Paul aux Corinthiens : « Entre tous les ministres de l'Église, les Apôtres tiennent le premier rang [1]. » C'est la reproduction pure et simple du mot de saint Paul : « Les uns, Dieu les a placés dans l'Église premièrement en qualité d'Apôtres... », *I Corinthiens*, XII, 28. Saint Thomas entend les Apôtres des Douze, où il comprend évidemment saint Paul lui-même [2]. Quant aux ministres de l'Église parmi lesquels ils occupent le premier rang, ce sont, apparemment, ceux que la première épître aux Corinthiens énumère ou encore l'épître aux *Ephésiens*, IV, 11, plus facile à citer: « C'est lui (le Christ) qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs... ». La primauté des Apôtres parmi les ministres de l'Église, donnée scrip-

1. *In omnes Pauli epistolas expositio, I Ad Corinthios XII*, lectio III.

2. S. Paul emploie parfois le mot apôtres dans un sens plus large, p. ex. *I Thess.* II, 6 ; *II Cor.*, XI, 13 ; cfr. *Actes*, XIV, 4, 14.

turaire évidente, prend, de suite, dans l'esprit du théologien qu'est saint Thomas, la valeur d'un principe.

Ce ministère ou office de l'Apostolat comporte, à son avis, trois choses. « La première est l'autorité de gouverner le peuple fidèle *(auctoritas gubernandi)*, qui appartient en propre à l'office apostolique. La seconde est la faculté d'enseigner *(facultas docendi)*, la troisième est la puissance *(potestas)* de faire des miracles en confirmation de l'enseignement [1]. »

Ces trois fonctions de l'Apostolat, il s'en faut que saint Thomas les mette au même rang. Il voit entre elles un ordre, une subordination très nette. « Or la puissance de faire des miracles est ordonnée à l'enseignement, (*doctrinam*), comme un moyen l'est à la fin, selon cette parole de *Marc* (XVI, 20) : « et confirmant la parole par les miracles qui la suivaient. » L'enseignement, à son tour, est ordonné au gouvernement du peuple, comme le moyen l'est à la fin, suivant cette parole de *Jérémie*, III, : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur, qui vous paîtront dans la science et la doctrine. » C'est pourquoi le plus haut grade parmi les offices ecclésiastiques est celui des Apôtres, auxquels le gouvernement *(regimen)* de l'Église est spécialement confié [2]. » Foncièrement, l'Apôtre est un chef. C'est en cette qualité qu'il est docteur aussi, comme c'est en qualité de docteur qu'il est thaumaturge. Son rôle de chef fonde et limite tout ensemble, pour saint Thomas, son office de docteur. Ce point de vue se retrouve dans le célèbre article du traité de la foi consacré à établir l'autorité du Souverain Pontife, « *qui toti Ecclesiae praeest* », relativement au symbole [3]. Retenons cette orientation pratique du ministère doctrinal confié aux Apôtres. Il est au service de leur gouvernement, lequel a lui-même pour objectif et pour fin le bien commun de la Société chrétienne.

Or, parvenu au terme de cette analyse de l'office apostolique, saint Thomas conclut, se référant au fait-principe que nous avons énoncé dès le début : « C'est pourquoi, entre tous les fidèles, (les Apôtres) tiennent le premier rang (*primatum obtinuerunt*) en fait de grâces spirituelles, suivant cette parole de *Romains*, VIII, 23 : « Nous-mêmes, qui avons reçu les prémices de l'Esprit... [4] ». L'angélique docteur interprète ce texte d'après la Glose interlinéaire, qui reproduit elle-même l'exégèse, peu suivie dans le cas, d'Origène et

1. *In omnes Pauli epistolas expositio*, loco citato.

2. *Ibidem*.

3. *Summa theologica*, Iª IIªª, Q. 1, art. 10, corpus.

4. *I ad Corinthios*, XII, lectio 3.

de saint Ambroise [1]. Il entend donc *nous-mêmes* des seuls Apôtres et *les prémices de l'Esprit* d'une plus abondante communication du Saint-Esprit. « Comme pour les fruits de la terre, écrit-il, ce qui mûrit le premier (prémices-primeurs) est plus beau et plus appétissant [2]. » Il insiste dans la Somme théologique sur cette interprétation, en faveur de laquelle il allègue expressément l'autorité de la Glose : « Toutefois, il n'y a pas lieu d'attendre un état à venir bénéficiant en plus grande abondance de la grâce du Saint-Esprit qu'elle n'a été donnée aux Apôtres, lesquels ont reçu les prémices de l'Esprit, c'est-à-dire avant les autres et plus abondamment, comme porte la Glose sur *Romains*, VIII [3]. »

Ces « grâces spirituelles », en lesquelles les Apôtres tiennent le premier rang, demeurent jusqu'ici assez indéterminées. Appartiennent-elles à l'ordre des charismes seulement ou à celui de la grâce sanctifiante aussi ? Le commentaire sur *Romains*, VIII, va nous tirer de ce doute. « D'où il est manifeste, poursuit-il à l'endroit précédemment cité, que les Apôtres doivent être placés au-dessus de tous les autres Saints, quelle que soit la prérogative par laquelle ils excellent, virginité, doctrine, martyre, pour ce motif qu'ils possédaient l'Esprit Saint avec plus d'abondance [4]. » Jugera-t-on que cette affirmation absolue de la précellence des Apôtres n'est point exempte de quelque paradoxe ? Tels ou tels saints ont enduré de plus cruels tourments, pratiqué des austérités plus rudes. A quoi saint Thomas se contente d'opposer sa coutumière et si caractéristique réponse. Ce n'est pas la quantité matérielle de l'œuvre qui fait premièrement sa valeur, mais la charité qui l'inspire. Les Apôtres ayant excellé dans la charité, c'est assez pour que nous les devions classer premiers sur toute la ligne.

Mais enfin cette universelle primauté des Apôtres dans l'ordre de la grâce semble reposer sur un fondement assez mal assuré, qui est la Glose d'Anselme de Laon sur *Romains*, VIII, 23. Attendons. Voici paraître, comme toujours chez saint Thomas, un principe, ayant sa valeur propre, grâce auquel la donnée initiale un peu incertaine et, en tout cas, d'ordre traditionnel, ecclésiastique plutôt que scripturaire, en se reliant aux axiômes de la raison, va prendre une vérité plus assurée et développer toute sa fécondité : « A chacun, écrit saint Thomas, toujours sur ce même endroit de l'épître aux Romains, (Dieu) donne la grâce en proportion de ce pour quoi

1. Cf. CORNELY, *Commentarius in s. Pauli epistolam ad Romanos*, p. 435.
2. *Ad Romanos*, VIII, lectio 5.
3. *Summa th.*, Iª IIªᵉ, Q. CVI, art 4, corpus in fine.
4. *Ad Romanos*, VIII, lectio 5.

il a été élu. C'est ainsi qu'à l'Homme-Christ a été octroyée la grâce la plus excellente qui soit, parce qu'il a été élu pour qu'en lui la nature humaine soit assumée en l'unité de la personne divine. Après lui, c'est la Bienheureuse Marie qui a possédé la grâce en plus grande plénitude, ayant été élue pour être la mère du Christ. Parmi les autres, les Apôtres ont reçu en partage la dignité la plus haute. Recevant du Christ lui-même immédiatement, il leur incombe, en effet, de communiquer aux autres ce qui regarde le salut, si bien qu'ils sont, en quelque manière, les fondements de l'Église [1]. » Au premier rang dans l'Église par l'office qu'ils y remplissent, les Apôtres surpassent pareillement tous les autres, le Christ, bien entendu, excepté et sa Mère, par l'abondance des grâces spirituelles et de la charité.

Quoi d'étonnant, après cela, si saint Thomas les met au-dessus de Moïse lui-même et de saint Jean-Baptiste ? Pour Moïse, qui appartient entièrement à la Loi ancienne, nulle difficulté. Son principe fondamental l'y oblige et, s'il avait besoin de lire dans l'Écriture l'affirmation expresse de cette préséance, saint Paul la lui offrirait, par exemple *II Corinthiens*, III, 18. Pour saint Jean-Baptiste, c'est le contraire, et le mot du Seigneur, apparemment, du moins, si catégorique, ne laisse pas que de l'embarrasser : « Je vous le dis en vérité, nul ne s'est levé, parmi ceux qui sont nés de femmes (c'est-à-dire parmi les humains), plus grand que Jean-Baptiste, » *Matthieu* XI, 11. « Il ne s'ensuit pas toutefois, explique-t-il, que nul n'étant plus grand que Jean-Baptiste (plus grand absolument, c'est-à-dire en charité), nul non plus ne l'ait surpassé comme degré de prophétie (c'est-à-dire dans le domaine de la connaissance religieuse). La prophétie n'appartenant pas à l'ordre de la grâce sanctifiante, quelqu'un peut l'emporter pour ce qui regarde la prophétie qui demeure inférieur pour ce qui touche au mérite [2]. » De même ailleurs et plus nettement : « Les Apôtres étaient-ils donc supérieurs à Jean ? Pas pour le mérite mais pour l'office [3]. » Il est curieux que saint Thomas ne prenne même pas en considération cette autre parole du Seigneur, qui suit immédiatement celle à laquelle il s'attache et qui semble, au regard des Apôtres, en atténuer ou même en abolir la portée : « Mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui », *Matthieu*, XI, 11. L'explication qu'il en donne, assez embarrassée, aboutit plutôt à main-

1. *Ad Romanos*, VIII, lectio 5.

2. *De Veritate*, Q. XII, art. 14, ad $5^{um}$.

3. *Expositio super Matthaeum*, III, circa medium.

tenir la prééminence du Précurseur, avec lequel le Nouveau Testament, écrit-il, commence [1].

Comment ne pas souligner cette extraordinaire soumission de saint Thomas aux énoncés scripturaires ou ecclésiastiques! Jamais le tour prodigieusement rationnel de son esprit, jamais sa fonction elle-même de théologien qui est d'interpréter ces énoncés et de les organiser en une synthèse cohérente, intelligible, jamais l'entraînement spéculatif et constructeur ne l'induit à désinvolture, hardiesse même ou liberté indue à l'endroit du donné scripturaire ou traditionnel. Il ne se comporte pas du tout en maître à son égard, tout au contraire en humble et fervent serviteur. C'est tout juste, si nous ne trouvons pas, parfois, qu'il les prend trop à la lettre. C'est en tout cas l'un des traits par où se découvre à nous la réalité et la profondeur de son esprit théologique. Philosophe, il l'est aussi, assurément, mais à qui Aristote, son maître, aurait appris, s'il en avait eu besoin, la soumission, dans l'ordre entier de la pensée, au donné quel qu'il soit, au réel.

Mais revenons à notre sujet. Voici cette fois du nouveau et qui va compléter cette image grandiose de l'Apôtre telle que saint Thomas la voyait. « Par la venue du Saint-Esprit, écrit l'angélique docteur, les Apôtres furent confirmés dans le bien, ainsi qu'il ressort de cette parole du *Psaume* LXXIV, 4 : « J'ai confirmé ses colonnes », ce que la Glose entend des Apôtres [2] », qui sont les colonnes de l'Église. Il s'agit cette fois, non seulement de la Glose interlinéaire, mais aussi de la Glose ordinaire qui reproduit cette interprétation sous le nom de Bède.

S'attachant à cette pensée et tout ensemble aux autres données ou principes précédemment énoncés, saint Thomas expose la nature et les limites de cette confirmation dans le bien. On peut, explique-t-il, l'entendre de deux manières assez différentes. Celui-là est dit confirmé dans le bien, qui ne peut plus du tout pécher. Tel est le cas de qui possède en soi-même le principe d'une entière stabilité dans le bien. Cet autre est dit, mais en un moindre degré, confirmé dans le bien, qui, en vertu d'un don spécial de grâce, se trouve incliné au bien de telle sorte qu'il n'en peut être facilement détourné. Pas au point, cependant, de ne plus pouvoir du tout pécher, par soi-même du moins, et sans le complément d'une garde spéciale de la divine Providence.

La vie présente, au sentiment de saint Thomas, ne comporte que cette seconde manière d'être confirmé dans le bien. Ce qu'il

1. *Expositio super Matthaeum*, XI. ad locum.
2. *De Veritate*, Q. XXIV, art. 9, sed contra.

justifie par la belle psychologie que voici. « Il est, en effet, impossible d'être rendu entièrement impeccable, à moins que ne soit abolie la source même du péché. Or cette source, c'est, ou bien la raison elle-même se trompant, dans le fait, sur la fin à poursuivre ou sur les moyens qui y conduisent, fin et moyens qu'elle aime naturellement comme tels et dans l'abstrait ; on bien quelque passion inférieure venant intercepter le jugement de la raison. Que la raison ne se trompe jamais, dans le concret, touchant la fin à poursuivre et les moyens qui y conduisent, c'est une grâce dont notre condition présente peut bénéficier par le moyen des dons de sagesse et de conseil. Mais que le jugement de la raison ne puisse être intercepté, c'est une chose qui n'est pas de notre état actuel. » Pourquoi ? « D'abord et principalement parce qu'il est impossible, tant que dure la condition présente (qui est celle de *viator*), que notre raison soit toujours en acte de droite contemplation, ce qui ferait de Dieu la règle de toutes nos œuvres. En second lieu, parce que, dans le même état présent, les puissances inférieures ne sont jamais soumises au point de ne pouvoir empêcher en aucun cas l'exercice de la raison. Le Seigneur Jésus-Christ fait exception, qui était tout ensemble *viator* et *comprehensor*, » (en route vers Dieu et parvenu à la possession de Dieu). « Ce que notre présente condition admet, c'est une grâce déterminant *(astringens)* l'homme au bien, d'une manière qui lui rende très difficile de pécher. Ses puissances inférieures se trouvent alors refrénées par les vertus morales, sa volonté bénéficie d'une inclination plus forte vers Dieu, sa raison est rendue parfaite en la contemplation de la divine vérité, contemplation dont la continuité, assurée par la ferveur de l'amour, retire l'homme du péché. Ce qui manque encore à cette confirmation, la garde de la divine Providence le supplée, dont bénéficient ceux que l'on dit être ainsi confirmés dans le bien. Toutes les fois qu'il surgit une occasion de péché, leur esprit est divinement excité à y résister [1]. » Tels sont, d'après saint Thomas, le rare privilège que les Apôtres reçurent au jour de la Pentecôte, et leur psychologie à dater de la venue en eux du Saint-Esprit [2]. C'était, assure-t-il, de toute convenance. Fondements et bases de tout l'édifice de l'Église, les Apôtres devaient être stables et non seulement dans la foi mais encore dans la parfaite charité [3].

Stabilité imparfaite néanmoins et jusqu'au bout dépendante

---

1. *De Veritate*, Q. XXIV, art. 9.

2. Sur le Saint-Esprit dans les Apôtres avant la Pentecôte, « comme particuliers » ; cf. *Sentent.* libri IV, Dist. VII, Q. I, art. 2.

3. *De Veritate*, Q. XXIV, art. 9, ad. 2um.



d'une garde spéciale de Dieu. Stabilité limitée aussi et qui n'excluait absolument que le seul péché mortel. Saint Thomas, cette fois encore, tandis qu'il développait, d'ailleurs avec circonspection, sa théologie de l'impeccabilité des Apôtres, a rencontré une donnée scripturaire, le mot de *Galates*, II, 11 : « Je lui résistai en face (à Céphas), parce qu'il était *répréhensible*. » Et comme toujours il s'y soumet, avec une sorte de ferveur et, dirait-on volontiers, d'obstination, allant jusqu'à gourmander, ou presque, saint Jérôme pour la liberté qu'il se donne d'interpréter un mot de l'Écriture, qui ne peut errer. Répréhensible signifie pécheur, lui oppose-t-il avec saint Augustin ; donc Céphas, dans le cas, a péché. Et il précise : il a péché par souci excessif d'éviter de scandaliser les Juifs. Sur quoi, il s'objecte à soi-même sa précédente doctrine de l'impeccabilité des Apôtres. Sa réponse est catégorique : « Ils ne pouvaient plus pécher mortellement. C'était un don de la puissance divine qui les avait confirmés : « J'ai confirmé, etc. » Mais ils pouvaient pécher et, de fait, ils ont péché véniellement. C'était en eux l'effet de l'humaine infirmité : « Si nous prétendons n'avoir pas de péché, à savoir véniel, nous nous trompons nous-mêmes [1]. » Ailleurs, dans le même sens : « Nous pouvons admettre qu'il s'est rencontré des états où le péché mortel était impossible quoique non pas le péché véniel. Tel est le cas de ceux qui furent sanctifiés au sein de leur mère, Jérémie, Jean-Baptiste, celui aussi des Apôtres, dont il est dit au *Psaume* LXXIV, 4 : « J'ai confirmé ses colonnes », et dont on croit qu'ils furent confirmés en grâce de telle sorte qu'il leur était impossible de pécher mortellement mais non pas véniellement [2]. »

C'est avec cette réserve qu'il nous faut entendre, quoique très positif et absolu d'apparence, le mot que nous lisons dans l'exposition de l'épître aux Galates. Sur *Galates*, II, 2 : « J'y montais (à Jérusalem) en vertu d'une révélation », saint Thomas écrit : « D'où nous pouvons tirer (*colligere*) que *tous* les actes et mouvements des Apôtres se produisaient selon l'instinct du Saint-Esprit [3]. » Cette parole évoque l'idée d'une vie intérieure et extérieure toute gouvernée, chez les Apôtres, par les charismes sans doute (secundum revelationem), mais aussi par les dons du Saint-Esprit (secundum instinctum Spiritus Sancti).

***

1. *Ad Galatas*, II, lectio 3.
2. *De Malo*, Q. VII, art. 7, ad 8$^{um}$.
3. *Ad Galatas*, II. Lectio 1. On demeure surpris que S. Thomas se contente d'une base d'induction aussi étroite.

Venons-en maintenant aux Apôtres comme docteurs de la foi. Il semble naturel d'étudier d'abord, toujours d'après saint Thomas, la foi même des Apôtres, je veux dire l'état en eux de la foi et, si elle en a, ce qui ne semble pas douteux, ses prérogatives.

Foi et révélation sont des termes corrélatifs. La foi répond en nous à cet acte de Dieu que nous nommons révélation. Nous l'y voyons premièrement proportionnée pour l'étendue, la richesse et la précision de son contenu. Or cette révélation divine, cause et mesure objectives de la foi, c'est, dans le cas des Apôtres, celle que Dieu nous a faite en Jésus-Christ. « Dieu, jadis, à maintes reprises et sous diverses formes, a parlé à nos Pères par les Prophètes, écrivait saint Paul aux *Hébreux*, I, 1-2. En ces temps-ci, qui sont les derniers, il nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses. »

Venue la dernière, cette révélation de Dieu par le Fils est, de toutes, la plus parfaite, c'est-à-dire, entre autres choses, la plus explicite. « Toutefois, écrit saint Thomas, dans le Nouveau Testament, il s'est accompli une plus manifeste révélation [1] » que dans l'Ancien. « En elle, précise-t-il ailleurs, ce qui anciennement était implicite devient explicite [2]. » Il ne sera pas inutile de rappeler, fût-ce sommairement, sa doctrine sur ce point, qu'il importe de bien entendre.

Pour des raisons qui semblent tenir au fond même de sa sotériologie, saint Thomas tient manifestement beaucoup à affirmer, non seulement la continuité, mais la foncière identité de la foi au cours des âges. Ce qui l'engage dans une doctrine assez difficile à saisir. La *substance*, enseigne-t-il, des articles de foi, de la chute aux temps évangéliques, ne s'est point accrue. Cette formule d'apparence paradoxale signifie que la foi a toujours porté sur les mêmes réalités, a toujours eu le même objet réel et, en quelque manière, le même contenu *objectif*.

Ce que saint Thomas entreprend de nous faire voir à partir de la formule connue de saint Paul : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et que, de plus, il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent », *Hébreux*, XI, 6. Il la traite, cette formule, comme une sorte d'énoncé minimum de la foi, sans affirmer, pour autant, qu'une époque fut, postérieurement surtout à la chute originelle, où elle représentait la plus explicite confession de foi alors possible [3]. « Or, écrit-il, dans ce *primum credibile* qu'est l'*esse*

1. *De Veritate*, Q. XII, art. 14, ad 5um.
2. *Sentent.*, libr. III, dist. XXV, art. 3.
3. Il suppose même le contraire, *Summa th.*, IIa IIae, Q. II, art. 5.

*Dei* (à entendre, probablement, dans un sens plus riche que celui de la simple existence de Dieu, qui n'est pas, par soi, objet de foi) se trouve inclus tout ce que nous croyons exister en Dieu de toute éternité (et nécessairement), et en quoi consiste notre béatitude », la Trinité des personnes divines par exemple. « De même, dans (ce *secundum credibile* qu'est) la foi en la Providence (Dieu rémunérateur) se trouve incluse toute la divine économie (du salut) réalisée, (par la libre volonté de Dieu), au cours des siècles et par où nous avons accès à la béatitude. » Inclus, en quel sens ? De la même manière, déclare saint Thomas, que l'Incarnation du Christ, sa Passion et tous les autres points de ce genre sont *implicitement* contenus dans la foi en la Rédemption de l'humanité [1]. Ce qui est trop général pour nous éclairer beaucoup.

Au début de l'article, saint Thomas assimile les *prima credibilia* aux premiers principes de la raison, les uns et les autres contenant *implicitement* les principes ou articles secondaires. La comparaison cette fois, risque, si nous la prenons à la lettre, de nous égarer. De même que les termes foi et révélation sont corrélatifs, de même les mots implicite et explicite, implication et explication. Or « l'*explication* des articles de foi s'effectue, au dire de saint Thomas, par voie de révélation. » Et ce n'est pas un fait seulement, c'est une nécessité: «Les vérités de foi *(credibilia)* dépassent, en effet, la raison naturelle [2]. » Ceci vise tout droit le contenu, qualifié plus haut d'*implicite*, des deux *credibilia* pauliniens. La situation est donc en réalité toute autre, du moins par rapport à nous, dans le cas des articles de foi et dans celui des principes rationnels, où l'*explication* s'accomplit par voie de déduction ou mieux de réduction rationnelle. L'*implication* ne saurait être la même dans les deux cas [3].

Dans le domaine même de la connaissance religieuse, saint Thomas distingue ailleurs deux manières bien différentes dont s'entend l'*explication* des articles de foi. « Premièrement, (cette explication peut porter) sur la substance même des articles pour nous les faire connaître distinctement. » C'est de cette explication qu'il vient d'être dit qu'elle se faisait par voie de révélation. [4] « Secondement (cette explication peut porter, non sur la substance même, mais)

1. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. I, art. 7.

2. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. II, art. 6.

3. Il est vrai que même pour les principes secondaires de la raison il faut en acquérir au préalable les éléments par abstraction du donné sensible.

4. *Sentent.*, libr. III, dist. XXV, Q. II, art. I, sol. III. Il reste que ce n'est pas la substance qui s'accroît mais la connaissance qu'on en a.

sur les vérités implicitement (encore !) contenues dans ces articles. C'est ce qui arrive lorsqu'on sait ce qui résulte de ces articles et leur force de vérité, par où l'on peut les défendre contre toute attaque. » Il n'est pas douteux que saint Thomas vise dans le second cas une explication qui, normalement, s'accomplit par voie de raisonnement, l'explication théologique [1].

Nous avons donc deux formes essentiellement distinctes d'explication des articles de foi. La première, qui intéresse leur substance même, ne peut s'effectuer que par voie de révélation. La seconde, qui n'affecte pas cette substance, s'accomplit, comme pour les principes secondaires de la raison, par voie de labeur rationnel. D'où nous devons conclure qu'il y a pareillement deux modes distincts, au moins, d'implication, l'une virtuelle et d'ordre logique, l'autre d'ordre réel et objective. Dans le cas qui nous occupe, ce Dieu dont le croyant paulinien croit qu'il est, en fait et réellement il est Trine et Un, encore que ledit croyant ne le perçoive pas ni ne le puisse percevoir sans une nouvelle révélation. Pareillement, cette Providence à laquelle il croit s'identifie en fait et objectivement avec l'économie rédemptrice que nous savons, mais que ne soupçonnera jamais le croyant à moins que cela ne lui soit révélé. Si ces articles sont dits *implicitement* contenus dans *sa foi actuelle*, c'est donc parce qu'ils sont *réellement* contenus dans *l'objet de cette foi*, uniquement. Ne l'étant pas dans l'énoncé lui-même de cette foi, en tant que cet énoncé est une donnée d'ordre logique, peut-on dire vraiment qu'ils le sont dans sa foi ? Je ne vois rien à répondre que ce mot de saint Thomas : « Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem [2]. » Ou encore que l'acte de foi se refère à la pensée même de Dieu révélateur, dont l'énoncé humain est l'expression.

Revenons à nos Apôtres. Bénéficiaires, dans le Christ, de l'ultime révélation, ils ont donc connu les articles de foi, de façon plus explicite, ou plus distincte, que leurs devanciers. On entend maintenant ce que veut dire saint Thomas, lorsqu'il écrit : « Mais pour ce qui concerne l'explication (et non plus la substance, des articles de foi),

1. La première explication aboutit à de nouveaux articles de foi explicites, la seconde aboutit, de soi, à des conclusions théologiques.

2. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. 1, art. 2 ad 2ᵘᵐ. Je n'ai fait qu'effleurer cette matière de la foi implicite, qui n'appartient qu'indirectement à mon sujet. On la trouvera étudiée avec plus d'ampleur, d'un point de vue surtout historique, dans R. SCHULTES, O. P., *Fides implicita : Geschichte der Lehre von der fides implicita et explicita in der katholischen Theologie* ; Erster Band. *Von Hugo von St. Viktor bis zum Konzil von Trient* ; Regensburg u. Rom, Pustet, 1920 ; in-8° de VIII-212 p. ; voir surtout pp. 92-105 ; et, d'un point de vue surtout théologique, dans R. MARTIN, O. P., *De Necessitate credendi et credendorum*, Lovanii, 1906.



le nombre des articles s'est accru. Certains articles, en effet, ont été connus explicitement (distinctement) par ceux qui sont venus sur le tard, que leurs devanciers n'avaient connus qu'implicitement (d'une connaissance indistincte) [1]. C'est ainsi que le Seigneur dit à Moïse, *Exode*, VI : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ; cependant, je ne leur ai pas fait connaître mon nom d'Adonaï (Yahweh). » Dans la suite, David dit : « J'ai compris mieux que les Anciens », *Psaume* CXVIII. Enfin l'Apôtre déclare, *Éphésiens*, III : « Aux âges précédents, le mystère du Christ n'a pas été manifesté aux mortels en la manière qu'il l'a été maintenant à ses saints apôtres et prophètes [2]. »

La réponse à la première objection, dans le même article, exprime, en d'autres termes, une doctrine identique : « Les biens que l'humanité attendait du Christ ont toujours été les mêmes. Mais l'humanité n'étant effectivement parvenue aux biens espérés que par le Christ, plus les hommes se trouvaient loin du Christ dans le temps, plus ils se trouvaient par là même éloignés de la possession des biens espérés. Aussi l'Apôtre écrit-il, *Hébreux* X, I : « C'est dans la foi qu'ils moururent tous, sans avoir obtenu les choses promises, mais les ayant vues de loin... » Or plus on voit de loin et moins on voit distinctement. C'est pourquoi ceux-là connurent plus distinctement les biens espérés, qui furent proches de l'avènement du Christ [3]. »

Si j'ai cru devoir rapporter cette réponse de saint Thomas, encore qu'elle n'ajoute rien pour le fond à l'article lui-même, c'est que nous y rencontrons le principe de la proximité par rapport au Christ concrétisé, dans ce privilège, dont les Apôtres ont bénéficié entre tous, de « voir de près ». De plus en plus nettement nous les voyons ainsi se distinguer, non seulement de leurs devanciers lointains, mais des générations de chrétiens, qui sont venus après eux ou viendront dans la suite des siècles. Quoique bénéficiaires, eux aussi, de la révélation divine dans le Christ, ils n'ont pas eu, comme les Apôtres, ce privilège de « voir de près ». A la vérité, il ne semble point que saint Thomas se soit beaucoup attaché à cette considération. Le beau mot, par exemple, de saint Jean, *I Épître*, I, I : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché concernant le Verbe de la vie..., ce que nous avons vu, nous vous l'annonçons, afin que, vous aussi,

1. Prendre garde qu'il s'agit de ce que S. Thomas appelle les *majores*.
2. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. I, art. 7 ; cf. Q. II, art. 7 et 8.
3. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. I, art. 7, ad Iᵘᵐ.

vous soyez en communion avec nous », n'a pas, de façon notable retenu son attention. Ni, non plus, ce caractère de témoignage relatif à des faits constatés, vus, entendus, expérimentés, que présente, en si haut relief, le primitif message apostolique. Cette sorte d'expérience directe et, pour ainsi dire, sensible du divin en Jésus-Christ est pourtant l'un des manifestes privilèges par où les Apôtres l'emportent sur nous et qui les qualifient pour être les « témoins de Dieu [1] » et les maîtres de notre foi [2].

Lorsque dans une autre réponse du même article, saint Thomas reprend cette idée de la proximité par rapport au Christ, c'est dans un autre sens et assez difficile à préciser. « L'ultime consommation de la grâce a été accomplie par le Christ. C'est pourquoi le temps où il a paru est appelé « le temps de la plénitude », *Galates*, IV. Aussi ceux qui ont été les plus proches du Christ, soit avant, comme Jean-Baptiste, soit après, comme les Apôtres, ont-ils eu une plus parfaite connaissance des mystères de la foi. (Ce qui dit plus, je crois, que connaissance simplement plus explicite ou distincte des articles de foi et inclut, en particulier, cette plus proche vision des réalités divines dans le Christ dont il a été parlé). En effet, nous voyons, pour la vie humaine, que la perfection se rencontre dans la jeunesse et que l'homme se trouve en condition plus parfaite à proportion qu'il est plus proche de la jeunesse, soit avant, soit après [3]. » L'idée, cette fois, est plutôt celle de vie surabondante, tout ensemble pleinement développée et toute neuve. Nous revenons au point de vue de *Romains*, VIII : « Nous-mêmes qui avons reçu les prémices de l'Esprit. »



C'est que la perfection de la foi et de la connaissance religieuse chez les Apôtres ne se fonde pas seulement, pour saint Thomas,

---

1. I *Corinth.*, XV, 15 s.

2. Ne peut-on voir une certaine analogie entre le rapport que soutient notre théologie actuelle à l'endroit de cette vision directe, de cette perception concrète, de cette expérience privélégiée, extérieure et intérieure, du divin dont les Apôtres ont bénéficié, et celui que la philosophie soutient à l'égard de la perception et expérience sensibles ? Dans l'un et l'autre cas, nous aurions, d'un côté, une perception plus directe et plus riche du réel, de l'autre une analyse et une systématisation plus étudiées, mais qui, toutes fondées sur la perception première, n'en épuisent jamais toute la richesse encore qu'elles nous en rendent une partie plus intelligible. L'analogie se prolongerait dans le rapport des livres du Nouveau Testament, où les Apôtres ont renfermé une part de leurs richesses religieuses, à notre théologie, qui en est la traduction en corps de doctrine.

3. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. I, art. 7, ad 4ᵘᵐ. Pour S. Paul, *Galates*, IV, I, l'Ancien Testament représente « l'enfance ».



sur leur proximité du Christ. Nous le voyons faire intervenir, spécialement pour établir la supériorité de leur foi sur la nôtre, leur qualité et mission d'universels et définitifs docteurs. Et peut-être cette seconde considération est-elle, pour lui, encore plus décisive et de plus grande portée et conséquence que la précédente, quant à l'étendue des privilèges qu'ils ont reçus dans l'ordre particulier de la connaissance religieuse comme dans celui de la grâce.

Voici d'abord une considération préalable tendant à établir que, si dans le développement de la révélation il y a progrès d'une période prophétique à une autre, il n'en va pas de même, à l'intérieur d'une période donnée, des premiers bénéficiaires de la révélation aux suivants. « Cependant, pour chacun des états, la première révélation l'emportait en perfection. Avant la Loi, cette première révélation fut faite à Abraham, à l'époque duquel les hommes (peut-être devons-nous comprendre : à l'intérieur même du groupe ethnique auquel appartenait Abraham) commencèrent à abandonner la foi à l'unité de Dieu pour se livrer à l'idolâtrie... La révélation faite à Isaac fut de perfection moindre, fondée qu'elle était sur celle dont Abraham avait bénéficié. Aussi est-il dit : « Je suis le Dieu de ton père Abraham », *Genèse*, XXVI. De même à Jacob il est dit : « Je suis le Dieu de ton père Abraham, le Dieu aussi d'Isaac », *Genèse*, XXVIII [1]. Pareillement sous la Loi, la première révélation, qui fut faite à Moïse, fut la plus excellente, car sur elle est fondée toute la révélation dont bénéficièrent les autres Prophètes [2]. » De même au temps de la grâce, sur la révélation faite aux Apôtres touchant la foi à l'Unité et à la Trinité, toute la foi de l'Église est fondée, suivant cette parole de *Matthieu*, XVI : « Sur cette pierre, à savoir ta profession de foi, je bâtirai mon Église [3]. » Cette autre parole de saint Thomas à propos de *Romains*, VIII mérite aussi d'être rapportée, où nous trouvons associés ces deux privilèges d'avoir été proches du Christ, ses disciples immédiats et d'être les fondements de l'Église dans l'ordre de la foi : « Parmi les autres, les Apôtres ont été élus pour une dignité plus haute, celle, après les avoir reçues du Christ lui-même, de communiquer aux autres les vérités du salut et de devenir en quelque manière les fondements de l'Église [4]. »

1. Il s'en faut que ce point de vue soit, pour l'historien lui-même, dénué de réalité ou d'intérêt.

2. Cf. la manifeste et spéciale dépendance de l'action prophétique d'un Élie à l'endroit de Moïse et de son œuvre.

3. *Summa th.*, IIa IIae, Q. CLXXIV, art. 6.

4. *Ad Romanos*, VIII, lectio 5.

Le cas des Apôtres ne fait d'ailleurs que vérifier une loi générale. « La révélation divine, expose saint Thomas, se communique, suivant un ordre déterminé, des supérieurs aux inférieurs, des anges, par exemple, aux hommes, des anges des rangs les plus élevés aux anges inférieurs, ainsi que le montre Denys. En la même manière, chez les hommes l'explication de la foi doit se répandre des supérieurs aux inférieurs. C'est pourquoi les hommes de situation plus relevée, auxquels il appartient d'instruire les autres, sont tenus d'avoir une connaissance plus complète des vérités à croire [1]. » Quand il s'agit non pas de « majores » quelconques, mais de bénéficiaires immédiats de la révélation divine, comme le sont les Apôtres, ce n'est pas assez de dire qu'ils sont tenus d'avoir une connaissance plus complète des vérités de foi, il faut ajouter qu'ils la reçoivent de Dieu même. « Or l'Esprit Saint (qu'ils ont reçu le jour de la Pentecôte comme personnes, non plus privées, mais publiques) leur a enseigné toute vérité pour ce qui regarde les choses nécessaires au salut, à savoir ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire », non pas toutefois, précise saint Thomas, ce qui regarde les autres choses et, par exemple, l'avenir [2].

D'où nous voyons distinctement que cette supériorité de la connaissance religieuse chez les Apôtres, qui les qualifie pour la mission de docteurs de la foi pour l'Église entière et de tous les siècles, vient, au sentiment de saint Thomas, d'une double source, l'enseignement du Christ, leur propre Maître au dehors, et l'illumination du Saint-Esprit, devenu pour eux le Maître du dedans, l'action de ces deux Maîtres étant d'ailleurs apparentée par sa source commune et coordonnée, *Jean*, XIV, 26. Par cette double communication de doctrine extérieure et de lumière intérieure, les Apôtres se placent au premier rang parmi les Prophètes.

Ici se présente à nous, appelée par le rôle prépondérant que saint Thomas attribue au Saint-Esprit dans cette illumination de l'intelligence des Apôtres, cette capitale remarque de Cajetan : « C'est toujours de science *infuse* de la foi qu'il s'agit et non de science acquise, ainsi que la lettre de l'article (IIa IIae. Q. I, art. 7) le démontre, où Dieu figure comme docteur et agent, l'homme comme disciple et patient »[3]. Et ceci est de grande conséquence ainsi que nous allons voir.

***

1. *Summa th.*, IIa IIae, Q. II, art. 6.

2. *Summa th.*, Ia Iae, Q. CVI, art. 4, ad 2um.

3. Je transcris ici les textes classiques où Cajetan et Jean de S. Thomas, explicitent ce qu'ils estiment être la pensée du Maître.

CAJETAN : « Ante Christum, quanto priores tanto minus edocti. Post Christum

Il nous reste à considérer directement les Apôtres dans leur fonction même de docteurs de la foi. C'est pour qu'ils la puissent remplir qu'ils ont reçu cette connaissance infuse des mystères de la foi, que nul n'a possédée ni ne possédera au même degré. Sont-ils maintenant pleinement préparés pour leur tâche ? Saint Thomas est bien éloigné de le croire.

Une préalable difficulté, remarque-t-il, était tout d'abord à écarter, celle de la langue. « Les premiers disciples du Christ furent élus par lui pour parcourir le monde et prêcher la foi en tout lieu, selon cette parole, *Matthieu*, XXVIII : « Allez, enseignez toutes les nations. » Or il n'était pas séant que ceux qui étaient envoyés instruire les autres se trouvassent dans la nécessité d'apprendre d'eux la manière de leur parler ou d'être mis en état par eux de les comprendre. D'autant que ceux qui étaient envoyés appartenaient à une seule nation... De plus (remarque émouvante), ces envoyés étaient de pauvres gens sans considération qui n'auraient pu facilement se procurer des interprètes... d'autant qu'on les adressait à des infidèles. C'est pourquoi il était nécessaire que Dieu y pourvût par le don des langues [1]. »

Le don des langues est clairement motivé ici par les exigences de l'universelle prédication dont l'office incombait aux Apôtres, et aux premiers croyants, en général, qui le reçurent pour le même motif. « Dans l'Église primitive, modique était le nombre de ceux

vero, quanto priores tanto doctiores. Et propterea in determinatione quaestionum fidei, standum est doctrinae antiquorum doctorum et sanctorum Patrum, quos illustratos credimus divino lumine, et quoad doctrinam et quoad vitam, magis quam posteriorum, ubi discrepant posteriores ab illis. Ex hoc tamen non negamus quin etiam post Christum una ætas posterior habeat doctores, in his quae sunt fidei, praestantiores aliqua aetate anteriori, quamvis non omni, puta quod in aetate anni millesimi fuerint doctiores doctores in fide quam in aetate anni octingentesimi ; quia etsi regulariter divina doctrina procedit secundum propinquitatem ad Christum, non tamen alligata est illuminatio ejus ad ordinem istum. Cujus signum est quod Moysen creditur elevasse ad visionem divinae essentiae, ad quam nullus posteriorum proximorumque magis Christo creditur elevatum esse. Nunquam tamen fuerunt aut erunt doctiores quam Apostoli, sicut nec perfectiores, ut patet ex Glossa ad *Romanos*, VIII. Et est semper sermo de fidei scientia infusa non de acquisita, etc. ». *Commentarius in Summam Th.*, IIª IIªe, Q. I, art. 7.

JEAN DE S. THOMAS : « Caeterum ego existimo quod Apostoli cognoverunt, per cognitionem infusam, veritates quas modo theologi, per discursum, sunt assecuti, pertinentes ad declarationem mysteriorum fidei ; et loquor de veritatibus non de opinionibus, quibus falsum subesse potest. Similiter mihi suadeo sanctos Patres, ex quorum scriptis sumunt scholastici suam doctrinam, cognovisse veritates, quas theologi ex illis accipiunt per discursum, et licet non habuerint ita plenam cognitionem infusam sicut Apostoli, crediderim tamen multa ex speciali instinctu Spiritus sancti scripsisse, quae ad mores et fidei doctrinam pertinent... » *Cursus theologicus*, Q. I de Fide, disputatio VI, art. 2, nº 20.

1. *Summa th.*, IIª IIªe, Q. CLXXVI, art. 1.

auxquels il incombait de prêcher par le monde la foi du Christ. C'est pourquoi le Christ, pour les mettre en état d'annoncer la parole de Dieu plus facilement et à un plus grand nombre, leur accorda le don des langues, grâce auxquelles ils prêcheraient à tous. Non pas en ce sens, comme le veulent certains, que, parlant une seule langue, ils fûssent compris de tous, mais en ce sens qu'ils parlâssent la langue des divers peuples ou plutôt de tous... Un grand nombre reçut ce don dans l'Église primitive [1]. »

Dans ce même chapitre de la première épître aux Corinthiens, saint Thomas rencontre et enregistre, sans la moindre apparence d'étonnement ou d'embarras, une toute autre manière de présenter le don des langues. « Celui qui parle en langue, écrit saint Paul, ce n'est pas aux hommes qu'il parle mais à Dieu. Personne ne le comprend. Il dit, en esprit, des choses mystérieuses », *I Corinthiens*, XIV, 2. Sur quoi saint Thomas se borne à remarquer : « Les Corinthiens, gens curieux, étaient friands de ce don plus que du don de prophétie. Ce qu'il appelle ici parler en langue, l'apôtre veut qu'on l'entende d'une langue inconnue et non traduite. Parler allemand à un français, sans traduire, ce serait lui parler en langue. De même dire des visions, sans les expliquer, c'est parler en langue. Donc toute parole incomprise et non expliquée, quelle qu'elle soit, c'est un discours en langue [2]. » Et saint Thomas passe, sans expliquer autrement comme s'accordent ces propos divers touchant le charisme des langues, qu'il semble pourtant bien considérer comme unique [3].

Répondant à une objection, il précise les limites où se renferme le don des langues, en rappelant son objet, qui est, dans le cas, « l'utilité commune », c'est-à-dire les exigences de la prédication. « C'est pourquoi Paul et les autres Apôtres furent instruits des langues de tous les peuples suffisamment, c'est-à-dire autant que l'exigeait l'enseignement de la foi. Mais pour ce que l'art humain peut ajouter d'ornements et d'élégance au langage, l'Apôtre était instruit dans sa langue mais pas dans une langue étrangère [4]. » L'objection, à laquelle répond saint Thomas, consistait à dire avec la Glose que l'épître aux Hébreux, composée par saint Paul dans sa langue maternelle, l'hébreu (?), était fort bien écrite, tandis que ses autres épîtres, écrites en grec, langue qu'il savait par charisme (?),

1. *I Ad Corinthios*, XIV, lectio I. Pourquoi de tous les peuples et non pas de ceux-là seulement qu'ils devaient en fait évangéliser ?

2. *I Ad Corinthios*, XIV, lectio I ; cf. *Summa th.*, IIa IIae, Q. CLXXVI, art. 2.

3. C'est ici la soumission *pure* au donné.

4. *Summa th.*, IIa IIae, Q. CLXXVI, art. I, ad Ium.



l'étaient assez mal. Le cas allégué met donc en cause, outre la portée du don des langues, celle de l'inspiration scripturaire. Le principe limitatif rappelé par saint Thomas vaudrait, dans le domaine de l'expression verbale, pour tous les deux.

Mais, au sentiment de saint Thomas, cette difficulté de se faire comprendre, qui tenait à la diversité des langues, n'était pas la seule qui attendît les Apôtres dans l'accomplissement de leur mission de docteurs. Si Dieu n'y avait pourvu, ils en eussent rencontré d'autres, moins radicales sans doute, plus difficiles à énoncer aussi, mais réelles et redoutables. Nous avons vu que leur science des vérités de la foi était d'ordre infus. Ce n'était pas une science acquise selon le mode humain et scientifiquement organisée. Il y avait là tout ensemble pour eux une supériorité et une imperfection. Les habitus infus, explique saint Thomas, par leur origine et par leur objet, l'emportent assurément sur les habitus acquis. Mais ces derniers sont plus complètement nôtres et nous perfectionnent plus efficacement. Déterminant nos facultés dans leur ordre et vis-à-vis de leur objet propre, ils forment avec elles un principe d'action parfaitement homogène.

L'habitus de foi inclut en outre, on le sait, cette spéciale imperfection, en tant que principe de connaissance, de ne pas nous donner l'évidence de son objet, ce que fait l'habitus acquis de science.

Enfin si l'habitus infus de foi se trouve en une intelligence sans culture, comme l'on suppose que c'était le cas général des Apôtres, l'intuition religieuse qui en procédera, pour s'expliciter clairement en concepts humains et pour s'énoncer, devra vaincre un nouvel, un troisième obstacle [1].

Comparons, à ce point de vue, la situation des Apôtres et celle des théologiens. « La théologie, explique Jean de Saint-Thomas, est une science naturelle, formellement acquise, quoique radicalement et virtuellement surnaturelle. Si elle se résout en des principes qui sont crus de foi surnaturelle (les articles de foi), elle en est déduite par un processus naturel et acquis. Selon sa raison formelle, elle n'est donc pas une science purement naturelle mais radicalement surnaturelle. Elle est du révélé virtuel, déduit par raisonnement, suivant notre mode naturel [2]. » La science théologique prend donc son origine dans l'obscure quoique certaine vision de la foi, mais elle représente une analyse rationnelle, une systématisation logique de l'objet de foi et, pour tout dire, une assimilation par

1. *De Veritate*, Q. XII, art. 1, ad 7um. C'est la transcendance même de l'habitus infus qui accable notre humaine infirmité.

2. *Cursus theologicus*, Ia IIae, Q. 1, Disp. II, art. 2, n° 9.



notre esprit de cet objet en soi transcendant. En dépit de l'étendue en eux et de la clarté supérieure des intuitions de la foi infuse, les Apôtres se trouvaient en condition moins favorable que ne le sont les théologiens pour se formuler leur foi en énonciations précises et liées selon le mode humain et pour l'enseigner à des hommes.

C'est à cette difficulté, c'est à ce manque de liaison de leur magnifique foi infuse et de cette intellectualité humaine et sans culture où elle avait été soudainement répandue d'en-haut, que remédient les charismes d'enseignement. Au premier rang de ces « grâces gratuites », saint Thomas nomme ceux de sagesse et de science, par quoi il faut entendre, non pas les dons du Saint Esprit portant ce nom, mais ce « discours de sagesse » et ce « discours de science » dont parle saint Paul, *I Corinthiens*, XII, 8-9 [1]. Ce sont eux qui assurent « l'efficacité » de la prédication. Par eux le prédicateur est rendu capable, premièrement « d'instruire », deuxièmement « de plaire », troisièmement « de toucher » [2]. Pour ce qui regarde les Apôtres, ils comportaient éventuellement la communication, directement sous forme « d'espèces intelligibles », des notions nécessaires pour la réalisation et la traduction, en concepts et en langage humains, des vérités de la foi [3].

A propos de ces deux charismes, saint Thomas renouvelle les réserves qu'il a faites touchant le don des langues. Les Apôtres, observe-t-il, « furent pourvus de sagesse et de science suffisamment, c'est-à-dire dans la mesure exigée par l'enseignement de la foi, mais pas avec toute l'étendue que comporte la science acquise, par exemple pour ce qui regarde les conclusions de l'arithmétique ou de la géométrie [4]. » Cette liaison des charismes avec la prédication réelle va tellement loin pour saint Thomas, que leur actuelle intervention se mesure aux dispositions des auditeurs [5].

Saint Thomas mentionne un troisième charisme d'enseignement dont bénéficièrent les Apôtres, à savoir la science des Écritures. « C'est ainsi, écrit-il, que (Dieu) a donné aux Apôtres la science des Écritures et de toutes les langues, science que les hommes peuvent acquérir par l'étude et l'usage, quoique de façon moins parfaite [6]. » Cette moindre perfection s'entend des Apôtres, la science

1. *Summa th.*, Iª IIªᵉ, Q. CXI, art. 4, ad 4ᵘᵐ.

2. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. CLXXVII, art. 1.

3. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. CLXXIII, art. 2. Cette communication d'idées toutes faites et non de formes sensibles ou imaginatives est d'ailleurs la plus relevée et en soi la plus parfaite.

4. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. CLXXVI, art. 1, ad 1ᵘᵐ.

5. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. CLXXVII, art. 2, ad 3ᵘᵐ.

6. *Summa th.*, Iª IIªᵉ, Q. LI, art. 4.

infuse des Écritures ne leur ayant été départie que dans la mesure exigée par leur mission d'enseignement et donc avec une étendue limitée.

Pour ce qui regarde les autres charismes d'enseignement et les charismes d'œuvres miraculeuses, dont il nous a dit qu'ils étaient au service de la mission doctrinale des Apôtres, saint Thomas ne voit rien de spécial à remarquer. Il n'est pas douteux, pour lui, que les Apôtres les aient tous reçus et dans un degré éminent.

Maintenant, que représentent au juste pour saint Thomas ces dons infus ? Des habitus ou de simples motions actuelles et transitoires ? En principe, les charismes ne peuvent être, à son sens, des habitus. Les charismes de prophétie, d'œuvres miraculeuses, lui apparaissent comme de simples motions. Impossible d'admettre qu'ils puissent être concédés sous forme d'habitus proprement dits [1]. Pour d'autres charismes, sa pensée est moins nette. Il ne répugne pas à admettre que le don des langues soit un habitus [2]. Les dons de sagesse et de science, comportant à l'occasion communication d'espèces intelligibles, et susceptibles d'être « retirés » au prédicateur par la faute de l'auditeur, semblent plutôt représenter des motions, des secours intermittents, occasionnels, d'inégale et variable portée [3].

Ainsi Dieu composait-il, à coup de grâces et de dons infus, ce grandiose personnage de l'Apôtre, docteur de la foi, dont c'est tout ensemble l'essentielle grandeur et l'accidentelle infirmité d'être en toutes ses parties d'ordre infus, c'est-à-dire divin dans son fond et surhumain dans son mode [4].

Nous possédons l'enseignement des Apôtres dans les Saintes Écritures du Nouveau Testament et dans le Symbole qui porte leur nom. Qu'en pense saint Thomas ? Je citerai deux de ses appréciations seulement.

La première touchant l'Écriture : « La vérité de la foi est contenue dans la Sainte Écriture « diffuse » et en diverses manières, dont certaines l'enveloppent d'obscurité. Si bien que pour extraire de

1. *Quodlibetum*, XII, Q. XVI, art. 26, ad 1um.

2. *Summa th.*, IIa IIae, Q. CLXXVI, art. 2, ad 3um. Mais, pour l'exercice, cet habitus resterait dépendant, semble-t-il, de l'action de l'Esprit, *Actes*, II, 4 ; *I Corinthiens*, XIV.

3. Ces charismes sont en tout cas d'ordre plus élevé que celui des langues ou même que celui « d'interprétation ».

4. N'est-il pas permis de dire que l'apparence extérieure, telle que l'historien la saisit, répond en gros, par la combinaison d'énoncés transcendants et de formules souvent indigentes ou obscures, à la complexe réalité intérieure qu'aperçoit S. Thomas ?



la Sainte Écriture la vérité de la foi une longue étude et application sont requises, auxquelles, absorbés par d'autres soins, la plupart sont hors d'état de s'adonner ou de vaquer. C'est pourquoi il a été nécessaire de tirer des Écritures et de formuler en sommaire quelque chose de tout à fait clair que l'on proposât à la foi de tous. Néanmoins il ne s'agit pas de choses ajoutées à la Sainte Écriture mais tirées de la Sainte Écriture [1]. »

Sur le Symbole des Apôtres, où nous avons précisément un sommaire de cette sorte : « Dans la doctrine du Christ et des Apôtres (il s'agit directement de symboles de foi), la vérité de la foi est suffisamment expliquée (en soi). Mais parce que des hommes pervers pervertissent la doctrine des Apôtres et les autres doctrines et écritures pour leur propre perte, comme il est dit au dernier chapitre de la seconde épître de Pierre, il s'est trouvé nécessaire, avec la marche des siècles, d'expliquer la foi contre les erreurs qui se levaient [2]. »

Ici se clôt notre recherche, dont l'objet était de rassembler et de renouveler les propos épars de saint Thomas, au sujet des Apôtres considérés principalement comme docteurs de la foi.

Le Saulchoir. A. LEMONNYER, O. P

1. *Summa th.*, IIª IIªᵉ, Q. 1, art. 9, ad 1ᵘᵐ.
2. *Ibidem*, art. 10, ad 1ᵘᵐ.

# L'ÊTRE ET LA CONNAISSANCE
## DANS LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS D'AQUIN

Les premières démarches des hommes ne sont jamais relatives aux premiers objets. L'initial et le suprême seraient plutôt situés aux deux extrêmes de la pensée. Ce qu'on voit d'abord, c'est le dérivé, par suite le complexe, et l'esprit y est d'abord noyé ; plus tard seulement l'ordre des faits et des notions se dévoile.

Que s'il en est ainsi de la pensée quant à ses objets, à plus forte raison en sera-t-il ainsi de la critique exercée par la pensée sur elle-même. Un premier regard n'est jamais réflexe ; un départ n'est pas un retour. Bien que d'un point de vue analytique la théorie de la connaissance soit première, tout le reste d'une doctrine n'en étant pour ainsi dire qu'une application, il ne faudra donc pas s'étonner que des philosophes anciens se soient peu souciés de cet ordre.

Saint Thomas ne s'y est pas attaché, et il avait pour cela plus d'un motif. Tout d'abord, sa doctrine prise dans son ensemble n'est pas une philosophie, c'est une théologie qui utilise la philosophie comme *servante*. Saint Thomas ne s'intitule jamais philosophe ; les *philosophi* lui paraissent gens du dehors ; il est, lui, *Doctor catholicus*, *theologus*, fervent de la *Sacra Doctrina*. Or, en théologie, le point de vue critique se trouve écarté et avec lui l'ordre de recherche analytique. La doctrine est reçue, elle n'est pas découverte ; elle est *crue*, elle n'est pas critiquée ; son contenu, qui embrasse tout l'objet de la connaissance, mais sous l'angle spécial du divin révélé, c'est-à-dire au point de vue le plus immédiatement unifiant et le plus coordonnant, met de suite à sa place l'être humain en tant que connaissant, parce qu'il le met à sa place en tant qu'être. On sait que « la disposition des choses est la même à l'égard de la vérité et à l'égard de l'être » : si l'ordre des êtres est connu par la foi, par la foi également nous saurons notre condition comme êtres pensants, notre capacité et nos limites.

De plus, même en philosophie, l'état des problèmes au temps de saint Thomas n'exigeait pas l'élaboration d'une doctrine critique, et il n'invitait pas à s'engager dans le savoir par cette voie. Il y

avait unanimité, dans le milieu intellectuel, pour accepter les conditions de la pensée : mieux valait se mettre à l'œuvre. A l'occasion, à son heure, saint Thomas justifie ses thèses ; il marque les liens qui rattachent à l'ensemble du savoir et à ses caractères le fait initial du mode de penser ; mais en attendant, il suppose et il utilise ; anticiper ne le gêne pas ; il se garde seulement de rien avancer qui doive plus tard être contredit, et il anticipe non seulement sur lui-même, mais sur le travail de l'avenir, pleinement conscient de la solidarité des générations comme de l'unité de la science.

Il n'en est pas moins intéressant de se demander — non pas précisément comment saint Thomas eût présenté, lui, à titre de prolégomène à sa philosophie générale, sa thèse relative à la connaissance : cela, qui pourrait le dire ! mais tout au moins comment cette thèse peut s'orienter, en utilisant les nombreuses indications éparses dans l'œuvre elle-même. C'est un essai un peu hasardeux, mais nullement décourageant, et les thomistes ne peuvent manquer de l'entreprendre. Les quelques pages qui suivent s'inscrivent modestement sur le seuil.



La philosophie en face du réel est une pensée en face d'un chaos. Les choses sont un chaos pour nous, bien qu'un ordre admirable y règne en surface et y semble régner de plus en plus dans les profondeurs. L'ordre ainsi constaté ou supposé nous échappe en trop de points pour satisfaire à l'intelligence ; il nous échappe en ce qu'il a d'intime plus encore qu'en ses grands aspects, et à mesure que nous observons, nous nous enfonçons davantage dans le mystère.

De quelle étoffe toutes choses sont-elles faites ? Cette étoffe est-elle la même partout, ou le réel est-il composé de pièces disparates ? A quels principes d'organisation obéit la nature ? Quelles idées et quelle idée foncière s'y font jour ? D'où vient l'action qui se dépense là et quelles en sont les formes ? Une machinerie merveilleuse n'explique-t-elle pas ce décor ? Et pour finir, dans quel but tout cela fonctionne-t-il, et quel travail peut bien se faire dans chaque cas et dans leur ensemble ?

Ces diverses interrogations posent le problème des causes, et elles le posent sous ses quatre aspects possibles, comme si l'on demandait d'une statue : de quoi est-elle faite, que représente-t-elle, qui l'a taillée et quelle en est la destination ? Le secret du monde est dans la réponse. Étudier la substance, analyser la trame, se rendre compte des procédés de fabrication et savoir ce qui en peut sortir, n'est-ce pas tout ?

Il y a pourtant autre chose encore, et répondre à une nouvelle question serait peut-être tout éclaircir. Comment se fait-il que nous interrogions, si ce n'est parce que déjà nous avons pris une certaine connaissance des choses ? Or, n'y aurait-il pas une corrélation entre la nature même des choses et la nature de la connaissance que nous en avons ?

Nous regardons le monde ; mais qu'est-ce que regarder ? Nous le pensons : qu'est-ce que penser ? Et puis, qu'est-ce que *nous* ? Quelle est cette réalité qui voit et qui pense, précisément en tant qu'elle voit, en tant qu'elle pense ? Quel rapport y a-t-il entre le connaissant et le connu dans l'acte même de connaître et, auparavant, dans la capacité de connaître et d'être connu ?

Voilà un vieux problème. Ce fut le point de départ de Platon. Aristote s'y reprit âprement et, tout en critiquant son maître, il réédita, au fond, le platonisme. Saint Thomas reçut le travail, le compléta, le redressa. Depuis lors, on n'a rien dit de mieux que ces génies associés, et l'effort doit se borner, si l'on ne veut pas sortir du vrai, à préciser des détails qui, à un tel niveau, peuvent être d'une importance immense, mais surtout à recreuser pour son compte ce qui se peut toujours approfondir et, si on le peut, à enrichir la thèse.

Voici un fait. Je suis moi et ne suis pas un autre ; j'ai conscience de mon identité, de mon unité, c'est-à-dire de ma distinction d'avec tout, de mon opposition à tout. Pourtant, quand j'ouvre les yeux, quand je regarde, écoute, palpe, odore, goûte ou pense, ne suis-je pas en relation intime et unifiante avec autre chose que moi ? J'ai le sentiment immédiat de cet *autre* envahissant. Quelque chose d'extérieur à moi devient moi, puisque je l'éprouve, je le vis, comme une douleur ou une joie secrètes.

Bien mieux, je ne sais que j'existe que par cette invasion qui, en me provoquant à vivre de la vie qu'on m'apporte, m'éveille à moi. Saurais-je que je suis, si je ne pensais et sentais ? Et sentirais-je ou penserais-je, si je ne pensais ou sentais *ceci* ou *cela ?* Le ceci ou cela détermine l'acte, et l'acte me révèle le sujet. Je jouis de la transparence des choses et je jouis de mon propre regard dans un seul et même fait. L'objet, en me déterminant, me rend visible à moi-même ; sa lumière m'éclaire et, en me le révélant, lui qui me visite, me révèle mon propre esprit. C'est ainsi qu'une apparition devient une auto-apparition, une contre-apparition subjective ; une communication provoque un éveil. Hors de là, nous ne serions que nuit.

Et c'est pourquoi l'attitude du sceptique ou du subjectiviste, qui prétend ne rien connaître ou ne connaître que soi et des modifications de soi, est hostile à la vie en tout l'ensemble de ses démarches aussi bien qu'à la science dans sa racine même. Je ne saurais rien de moi, je ne saurais pas que je connais et je ne saurais pas que j'existe, si l'évidence d'un dehors ne m'éveillait à la conscience de moi et de mes actes. Je ne suis pour moi qu'après avoir été par autrui. Ma conscience de moi-même est le fait d'une excitation, donc d'une disparité. Je ne me sens moi que du fait de devenir autre ; je deviens moi en devenant tout. Le sommeil, qui me coupe partiellement de communication avec le monde, me coupe proportionnellement de communication avec moi. Le lien renoué avec *ce qui est*, je me reprends à me sentir *celui qui est*.

Qui n'admettra, à y réfléchir vraiment, en vrai vivant, non en sophiste et en jongleur de l'abstrait, cette évidence première ? On a défini le savoir « le retour raisonné de l'intelligence sur les données de l'intuition » : or, qu'est-ce qui est donné à l'intuition ? est-ce nous d'abord ? N'est-ce pas le réel extérieur, comme cela éclate chez l'enfant, comme cela se retrouve chez l'homme ? C'est le *non-moi*, comme jargonnent les philosophes, qui apparaît immédiatement à la conscience, ce ne sont pas les conditions internes de sa représentation. Le connu, c'est l'objet, ce n'est pas l'image ou le porte-image de l'objet. Dans le fait de la connaissance, je suis passif ; l'attaque me vient d'ailleurs.

Voilà donc l'étrange fait. Un dehors fait irruption au dedans ; autre chose devient, par je ne sais quel mystère, un élément de ma vie. Je regarde, j'écoute, je pense, cela veut dire je vis, et ce qui détermine ces actes détermine donc ma vie ; cela même, je le vis, et en conséquence, me voilà comme étendu en autrui, me voilà en acte d'autrui, sans que ni moi ni autrui ayons changé de nature.

Qu'est-ce que ce phénomène surprenant ? L'habitude émousse tout. Un manant chez un photographe ne s'étonne pas qu'une personne s'étant placé devant une boîte d'ombre en voie sortir une sorte de double : pourtant, quelle merveille ! Ne s'étonne-t-on pas que des êtres étrangers en apparence les uns aux autres portent en eux, chacun, le double de tous, et manifestent cette capacité de s'étendre indéfiniment, jusqu'à *devenir*, en *quelque manière, toutes choses* ? »

Qu'on saisisse bien la portée de cette formule. Connaître, c'est bien, à proprement parler, *devenir*. Si je ne deviens pas d'une certaine manière ce que je connais, je ne le connaîtrai pas. Que l'objet

*pose* au dehors, qu'est-ce que cela pourrait bien expliquer ? Posât-il au dedans, s'il ne fait que poser et ne s'assimile pas, je l'ignore. Il faut un point de jonction ; il faut un point de suture, une pellicule, comme dit M. Bergson. J'ai mon cercle d'existence dont je ne saurais sortir, la chose a aussi son cercle d'existence et elle non plus n'en sort pas ; toute prise de conscience est impossible s'il n'y a pas compénétration dans l'être.

Aussi saint Thomas insiste-t-il à dire que le *connaître*, en son principe, est un *être*. Les choses connues nous modèlent vraiment à leur ressemblance ; elles nous communiquent leur forme d'être (*species*) ; ensuite, *étant* ainsi, et opérant selon ce que nous sommes, nous pouvons *concevoir* l'objet tel qu'il est quant à sa nature propre (*quidditas, ratio*).

Ceux qui ont combattu saint Thomas sur ce point, tel Duns Scot, n'ont pas compris la position de la question, et leurs explications ne fournissent aucune lumière. Ils se contentent d'amener au contact de l'intellect une figuration de l'objet ; ils ne parlent d'aucune assimilation ; ils ne tentent aucune synthèse ; ils repoussent l'*information* et l'identification dans un acte commun du connaissant et du connu comme tels : dès lors, ils ne rendent compte que verbalement de ce qui fait le problème. L'activité qu'ils prêtent à l'esprit ne sert de rien ; car il ne s'agit pas pour l'esprit d'activité sur place, d'activité indépendante, mais d'activité *dans l'autre*, d'activité *selon l'autre*. Et le « contact » dont parlent ces auteurs ne sert non plus de rien ; car il ne s'agit pas, pour l'objet, d'être juxtaposé à l'intellect au moyen d'un sosie, mais de l'affecter intérieurement, de devenir idéalement lui-même.

Que l'intellection soit un devenir, une modification du sujet conformément à l'objet, c'est ce que ne voient pas ces penseurs de second rang : il faut les laisser à leur cécité, qui ne promet à qui les suivrait aucune conquête. Nous retenons, pour en tirer une instruction, qu'il y a, entre le connaissant et le connu, une compénétration *dans l'être*, que la pensée contient l'être et pourra donc nous aider à le définir.

N'est-ce pas pour cela que saint Thomas émet ces belles propositions que de toutes les façons de posséder une chose, connaître est la plus parfaite et la plus intime ; que la contemplation est le sommet de la vie ; que par elle-même, la contemplation arrête toute autre vie, n'en admettant que pour se continuer et se répandre ? Au fait, la « possession » de Dieu ne sera pas autre chose qu'une contemplation, et elle n'en sera pas moins pleinement enrichissante.

Quel est, maintenant, le moyen de cette compénétration entitative grâce à laquelle la connaissance et le fait d'être connu pourront se concevoir ? — Peut-être approcherons-nous de la solution en rappelant que la synthèse dont on parle doit satisfaire à cette précise condition : Il ne faut pas que celui qui devient ainsi un autre en soit modifié dans sa nature propre, sans quoi la prétendue connaissance serait une transformation, et ce ne serait plus une connaissance. Un corps qui s'échauffe participe à la chaleur ambiante et ne la connaît pas ; un composé chimique qui s'altère devient autre et il n'en sait rien. Pourtant, pour connaître, il faut devenir autre : y a-t-il donc une façon de devenir autre sans renoncer à soi ? Un être, étant ce qu'il est et le demeurant, serait-il pétrissable en autrui ; peut-il revêtir autrui comme un vêtement ? et cet autrui, a son tour, a-t-il le moyen de se communiquer sans rien perdre ?

Il faudrait alors supposer que quelque chose de commun plane, au-dessus de ces deux existences, pour les assembler en une spéciale et commune vie. Quel est ce quelque chose ? Qu'est-ce qui, de la chose connue, vient en moi, devient moi et, en moi, la représente, en est le succédané, le double, de telle sorte que je la connaisse vraiment, elle, bien que ce soit par ma propre modification ?

Saint Thomas répond : C'est la forme d'existence du connu qui se communique, non en tant que forme naturelle subsistante ou incarnée dans une matière, mais « *intentionnellement* », c'est-à-dire en tant qu'elle est *idée*, comme si je dis que la statue, quand je la regarde, vient en moi par sa forme, non en tant que cette forme est la limite superficielle d'un marbre, chose incommunicable, mais en tant qu'expression d'art.

Tout objet est une œuvre d'art, et cet art a un principe immanent qui peut se communiquer à un sujet, à condition que ce sujet soit capable d'une telle communication.

Et en quoi pourra consister cette capacité ? En ceci que ce sujet ne soit pas enfermé dans sa nature propre au point de n'en pouvoir aucunement sortir ; en ceci que sa propre forme d'être ne soit pas toute employée à déterminer sa matière, mais demeure assez libre, assez indépendante pour être à un plan supérieur déterminée elle-même. En d'autres termes, il faut que certaines formes d'existence aient assez d'autonomie et de plasticité pour se modeler en d'autres et pour donner par là au sujet communication du connu selon tel ou tel de ses aspects.

Cela paraîtrait-il impossible ? Qu'est-ce qui peut empêcher qu'une *idée* nouvelle devienne la détermination d'un pouvoir appartenant à un être déjà constitué, c'est-à-dire réalisant déjà une idée de

nature ? Une idée ne peut-elle pas se greffer sur une autre, comme une teinte sur une teinte dans l'arc-en-ciel ? Les idées de la nature déterminent des matières ; mais le composé, ou bien un être simple, idée subsistante, ne peuvent-ils pas devenir matière à l'égard d'une nouvelle détermination ?

Ces mots matière et forme d'existence sont des termes relatifs ; le quartz est matière par rapport au granit ; le granit est matière par rapport à la muraille et la muraille par rapport à la maison ; l'oxygène et l'hydrogène sont matière par rapport à l'eau, l'eau par rapport à la chair et la chair par rapport à l'homme. Tout, dans la nature, est emboîtement, échafaudage de complexité croissante : on peut penser que le phénomène de la connaissance en représente un cas, et que l'intellectualité vivante qui s'assimile de l'intellectualité morte ou vivante elle-même est comme de l'intellectualité à la deuxième puissance.

Cette greffe d'intellectualité est appelée, dis-je, par saint Thomas *intentionnelle*, on pourrait dire *objective*, pour marquer qu'elle fait d'une chose un objet pour nous. Et saint Thomas ne voit que deux cas extrêmes où cette détermination au second degré pourra être impossible, c'est d'abord, on le disait, si la constitution première de l'être envisagé suppose une absorption totale de son idée constitutive, c'est-à-dire s'il est individualité à outrance et muré en soi par la matière. C'est en second lieu s'il est au contraire idée pure, mais idée incluant toute l'idéalité possible, par conséquent incapable de rien recevoir. Ce dernier cas est celui de Dieu, qui à cause de cela ne connaît en réalité que lui-même, le reste seulement en soi. Quant à l'autre hypothèse, elle expliquera que les êtres inorganiques, ne possédant qu'un minimum d'idéalité immanente toute employée à les déterminer au dedans, n'arrivent pas à se procurer le luxe d'une participation à l'idéalité ambiante, conformément au mot de l'Évangile : « on donnera à celui qui a ».

On se rend bien compte qu'en parlant ainsi, on manie de l'ombre ; on ne peut prétendre à rien éclaircir, car « les principes des choses sont cachés dans un secret impénétrable », et par conséquent aussi les principes du connaître. Mais le fait de la connaissance est là ; il s'agit d'en poser les termes, d'en marquer les requêtes et de « ceci doit être » conclure à « ceci est ».

Que s'ensuit-il quant à la constitution du réel, et que pouvons-nous tirer, sur le terrain de la métaphysique, de cette inévitable interprétation ? On l'a saisi déjà, car la pensée thomiste a glissé peu à peu de l'un des termes corrélatifs à l'autre, de l'être en nous à

l'être en soi. Il suit de notre analyse que le réel, qui est connaissable puisqu'on le connaît, doit nécessairement être constitué, tout au fond, par cela même qui le fait connaître, et c'est-à-dire qu'il est idée. L'idée, hors de Dieu et hors de nous, est chose ; la chose, en nous et en Dieu, est idée : tel serait en ce point le résumé assez fidèle du thomisme.

En effet, nous venons de dire que le principe du connaître et le principe du connu selon qu'il est connu sont identiques. Or, nous ne connaissons que par l'idée, en prenant ce mot dans son sens le plus large (*species*). Si donc nous connaissons les choses véritablement, c'est que l'idée est le fond de tout ce qui est connaissable, et par conséquent de tout ce qui est.

L'aliment ne peut être étranger à ce qu'il nourrit, il faut qu'une communauté de nature les assemble ; l'herbe et la chair de l'herbivore ont les mêmes éléments. Si le *réel* nourrit la pensée et la nourrit *lui-même*, c'est-à-dire la nourrit de soi, quel moyen d'éviter de dire : le réel est pensée ; le réel est intelligibilité adaptée à l'intelligence, pensée passive adaptée à la pensée active ?

Ce qui est en nous par la connaissance, c'est une forme subjective de la réalité objective ; c'est la réalité objective même reçue en nous à la fois selon elle-même et selon nous ; c'est une synthèse de sujet et d'objet ; c'est une vie commune de deux réalités faites pour s'unir parce qu'elles sont fraternelles dans l'être.

L'univers est *plein d'âme*, disait Aristote ; le monde est saturé de spiritualité et de loi ; il est esprit et il est loi ; il est raison ; il est art ; il est de l'idée figée, de la raison exercée, et nous le savons parce que la descente d'intelligibilité dont il bénéficie opère, par nous, sa remontée vers sa source. Connaissant par l'idée, connaissant comme nous sommes et connaissant ce qui est, — nous percevons que tout communique dans la même essence.

La chose comprise est adaptée à celui qui la comprend, et quand tous deux font acte, à l'égard l'un de l'autre, de cette faculté de comprendre et d'être compris, ils se confondent. Nous comprenons en devinant la chose quant à sa forme d'être ; la chose est comprise en devenant nous quant à notre acte d'intellection. L'idée s'adresse à l'être, l'être est fait pour l'idée ; l'âme relie l'un à l'autre. L'unité se fait sur notre terrain parce que, sous ce rapport comme sous tous les autres, la chose est faite pour la personne et dépend de la personne ; mais cette unité est bien réelle, et elle manifeste l'unité fondamentale de l'intelligible, de l'intelligence et de l'être.

L'être s'étend partout et partout montre son caractère. L'être pense, est pensé, ou se pense, et en dehors de là il n'y a rien.

Dans sa plénitude, en Dieu, l'être sera *Pensée de la Pensée* ; dans les esprits il est pensée vivante et dans les corps il est pensée morte ; mais toujours la pensée en est le dernier mot. L'univers, a écrit Ravaisson, est une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense.

Quant à notre âme, comme elle jouit, à l'égard de l'être et du vrai d'une puissance universelle, on peut dire qu'elle est d'une certaine façon tout ce qu'elle peut devenir ; elle est, en creux, toute idée et tout être. Son ardente vacuité appelle l'idée et l'être au nom de l'amour de soi. Son besoin de savoir, de goûter, de sentir n'est que son besoin de se réaliser, de passer à l'acte de sa puissance, d'obéir à sa nature tendantielle et de se trouver elle-même. Son besoin de Dieu sera le besoin d'achever cette conquête de soi et de tout en allant jusqu'à la Source d'où procèdent et où se justifient et soi et tout.

Quelle grandeur un tel fait ne nous communique-t-il pas ! La profondeur de notre esprit, comme l'univers, comme Dieu, est insondable. Nous sommes des citoyens de l'infini ; nous sommes des infinis. Le connaissant ne réalise que successivement son pouvoir universel, mais dès l'abord il le possède ; il est à la fois déterminé et indéterminé ; il est homme et il est univers ; car on ne peut devenir qu'autant qu'on soit déjà, et nous devenons progressivement, ou en tout cas possiblement toutes choses.

Notre extension dans l'être est ainsi mesurée non par l'étroit logement de notre personne, mais par le vaste horizon qui nous est ouvert. Arrachez-nous la pensée, nous ne sommes plus que la bête obscure dont un antre et un arpent de forêt sont tout le domaine ; arrachez-nous toute connaissance, et il ne reste de nous qu'un fragile néant. Nous seuls, dans la nature, avons pour univers l'univers ; les autres connaissants n'en ont que des cantons, et les non-connaissants n'ont pour univers qu'eux-mêmes.

L'intelligence, parmi tous les faits qu'elle-même envisage et range dans ses cadres, est le fait capital. L'intelligence est une étoile dans le ciel de la nature, elle annonce un monde nouveau. Disons mieux, l'intelligence est l'œil de la nature elle-même, elle est l'œil que la nature élève vers le ciel, œil déjà pénétré de ciel, œil qui appartient au ciel, qui est un ciel par sa substance et par son pouvoir, par son contenu de lumière toute céleste, qui est terre seulement par les moyens organiques dont il fait usage. L'intelligence nous révèle notre affinité avec tout ; elle est le signe de l'unité profonde de l'être, et c'est pourquoi elle nous introduit dans ses profondeurs.

N'y aurait-il pas là une explication, en même temps qu'une application de cette tendance de l'esprit qui le porte à unifier toujours ce qui lui est soumis, à le renfermer dans des cadres de plus en plus compréhensifs, afin de mieux l'étreindre ? Si l'esprit est naturellement adapté à son objet ; s'il y a fraternité entre lui et le réel, on doit penser que la tendance, en nous, à l'unification répond dans la nature à un arrangement unitaire. Inversement, s'il y a unité de fond de tous les êtres ; si tout est idée, l'esprit trouvera satisfaction en ramenant toujours davantage les phénomènes empiriques à de l'idée. Si après cela d'idée en idée et d'être en être, on parvenait à une idée réelle tellement riche qu'elle comprendrait et expliquerait tout, ce serait la science parfaite en même temps que l'être parfait, ce serait la science divine et ce serait Dieu.

Tel sera en effet, dans son schéma le plus réduit, l'édifice thomiste. Et la base en est bien ici, dans l'analyse de la connaissance. L'esprit qui tend vers l'unité comme vers un idéal est forcé sous un autre rapport d'en partir. Reconnaître l'unité est sa première démarche en attendant qu'il inventorie ce qu'elle contient et qu'il la réintègre finalement dans sa simplicité, dont le travail analytique la dépouille.

On ne tend à unifier que le multiple ; mais on ne tend naturellement et validement à unifier le multiple que si finalement il est un. De sorte que si, au lieu de tâtonner et de voyager comme un feu follet à la surface des choses, l'esprit en pénétrait aussitôt le fond, il ne chercherait à rien unifier, pas plus que nous ne cherchons à unifier les traits d'un visage une fois saisie son unité expressive. Il n'y aurait plus, par la science, à jeter des ponts et à tendre des cordages entre tous les faits, entre tous les êtres. Tout se ferait voir un en sa multiplicité autant que multiple en son unité, riche sans dispersion et divers sans séparation. Ce serait une intuition parfaite, au lieu que ce qui est presque parfait pour nous, touchant l'univers, c'est son énigme.



On le voit, les conclusions tirées de l'interprétation du réel en tant qu'il est objet de connaissance nous ont mené en plein idéalisme. Les choses sont idée. Le monde est objectivement *une apparition réelle*, comme il est, subjectivement, *une hallucination vraie*. Le monde est de l'idée figée, de l'esprit en état de communication, un Verbe effectif. Mais qu'on se rassure, l'idéalisme thomiste est un idéalisme qui ne comporte aucun des inconvénients attachés à la doctrine de ce nom, et, parce que c'est quand même un idéa-

lisme, tous les inconvénients du matérialisme en sont par là même écartés.

C'est le propre de la doctrine thomiste d'avoir envisagé les choses d'assez haut pour absorber dans une synthèse compréhensive les diverses positions qui ont coutume de diviser les philosophies et les hommes. Esprit et matière, corps et âme, intelligence et volonté, unité et multiplicité, mouvement et immobilité, déterminisme et liberté, être créé et être incréé, qui tour à tour, dans les systèmes, deviennent absorbants et exclusifs, sont ici conciliés et harmonisés.

Dès le point de départ, cet esprit de synthèse se révèle par l'équilibre établi entre la considération du sujet et celle de l'objet dans la connaissance, et c'est par là que saint Thomas échappe, comme par en haut, à la fois à l'idéalisme et au matérialisme. En effet, le matérialisme, envisagé au point de vue de ce problème initial, est un objectivisme, c'est-à-dire un sentiment exclusif de l'objet, et l'idéalisme, pris du même point de vue, est un subjectivisme, c'est-à-dire une absorption de l'analyse dans le sujet. Le subjectiviste dit : Tout est moi, puisque c'est moi qui pense et que je n'ai d'objet qu'au dedans, et il oublie la chose pensée ou la résorbe en lui-même. Et le matérialiste dit : Tout est chose, puisque je pense la chose et ne trouve en moi que de la chose, et il oublie le sujet comme sujet, le construisant avec du dehors.

Toute l'histoire de la philosophie pourrait s'interpréter comme une oscillation entre ces deux tendances. D'un côté, confiance totale dans la réalité extérieure telle qu'elle apparaît, et accaparement de la pensée par l'étude des relations objectives. Tel sera le scientisme, et telle était, jadis, la doctrine de ceux que saint Thomas appelle les *anciens naturalistes*, les Empédocle, les Héraclite, les Diogène d'Apollonie, les Hippon, les Critias, surtout les Démocrite. D'un autre côté, analyse acharnée des conditions subjectives de la connaissance, des facultés, du moi, et tendance à n'envisager le réel que comme une modification de la pensée. Tel est le criticisme kantien, et telles étaient, dans le monde grec, les conceptions de l'école d'Elée et de Carnéade.

Cette fuite de la doctrine dans des sens opposés était fatale, une fois dissociés, au départ, la pensée et les choses, le connaissant comme tel et le connu comme tel, l'intelligence et l'intelligible en acte commun. Tout est là. Il faut faire foi à cette évidence immédiate que nous connaissons, nous, et que nous connaissons *ceci*, qui devient nous, mais sans que ceci cesse d'être soi-même et sans que nous cessions d'être nous. Dans cette observation élémentaire est contenu tout l'avenir du savoir ; là est l'ouverture de l'angle, et

l'allongement de ses branches ne fera que manifester de plus en plus l'initiale rectitude ou l'initiale déviation.

Voici le matérialisme. Son point de départ est dans l'observation extérieure. Il constate des objets et, parmi les objets, les êtres connaissants, l'homme. Il analyse le connaissant-objet, l'homme-objet, et, croyant avoir assemblé les conditions objectives dans lesquelles ces êtres connaissent, il dit : tout est là ; les sensations ne sont que des phénomènes comme les autres, comme la chaleur, comme l'électricité ; la pensée, le vouloir, « secrétions » ; l'âme, un mot qu'inventa l'ignorance ; le moi, une synthèse d'états résultant de ces mêmes conditions objectives d'où naissent la pensée et la sensation. Et il n'y a rien d'autre.

Pendant ce temps, l'homme qui analyse ainsi, l'homme qui est en face de l'objet non comme un objet, mais comme un sujet ; l'homme qui, se prît-il comme objet par la réflexion sur soi, n'en est pas moins, en cela même, un observateur, c'est-à-dire un sujet observant, c'est-à-dire, si je puis m'exprimer de la sorte, un anti-objet, cet homme s'oublie lui-même et parle de soi comme un étranger.

D'où vient une telle aberration ? De ce qu'on néglige, au début, l'évidente et irréductible opposition qu'il y a, dans tout fait de connaissance, entre ce qui connaît, en tant qu'il connaît, et ce qui est connu, en tant qu'il est connu ; de ce qu'on méconnaît en conséquence la nécessité de faire une place à part, dans l'étude, au sujet comme sujet, au sujet comme agent d'une création propre, *sui generis*, irréductible à toute condition objective, et qui est la connaissance même.

La connaissance ne se passe pas en moi comme un phénomène qui viendrait d'ailleurs et qui serait entièrement expliqué par ses conditions en arrière ; c'est un phénomène qui a aussi sa condition en avant, à savoir que je l'émets, moi, qu'il est moi manifesté sous une forme entièrement nouvelle, forme qui échappe à toute observation sauf la mienne, qui est pleinement subjective et par suite réfractaire à toute explication par un dehors.

La connaissance a des antécédents objectifs et elle est objective, mais elle est également subjective, et c'est pour l'oublier ou n'en tenir pas un compte suffisant qu'on en vient à la négation de la pensée ou même de la sensation et de la vie en ce qu'elles ont de spécifique, à l'élimination de l'âme, et pour finir à la falsification radicale du réel, dont la définition ne peut être obtenue qu'au cœur de la pensée même et au contact de tous ses éléments essentiels.

Voici à son tour l'idéalisme. Il a pour point de départ cette considération que l'objet premier, sinon unique, de l'investigation philosophique serait le sujet pensant, ou pour mieux dire les phénomènes qu'on lui attribue, de telle sorte que rien ne pourrait être conçu ou donné que par ou à travers ce premier objet. Cela peut aller loin, car on en peut tirer d'abord que la science n'est point relative aux choses, mais seulement aux états du moi, comme les Platoniciens ont dit : la science est relative aux idées. Seulement, dans l'hypothèse platonicienne, les idées existaient d'une existence *en soi*, certains ont dit en Dieu ; ici, elles sont en nous, et toute science humaine se réduira en quelque sorte à une psychologie.

Bien mieux, toute réflexion consistant à se donner un objet intérieur et à penser sa pensée comme une chose, dire que la chose est inaccessible, c'est dire que nos états eux-mêmes le sont, et qu'une vraie science consiste en toute rigueur d'expression à ne pas *savoir*, à seulement *vivre*. La science réelle serait alors le courant irréfléchi du moi.

D'un autre côté, ne sera-t-on pas entraîné par de telles pensées à cet antique égarement que tout ce qui apparaît est vrai, même les contradictoires ? Si en effet chacun ne connaît que ses propres états, il ne peut juger que de cela même, et seulement selon qu'il en est affecté. Tout jugement à cet égard sera donc immédiat et infaillible, et il s'ensuivra que tous les états de connaissance se vaudront, sans que rien les départage.

Il suffit à saint Thomas d'avoir énoncé ces conséquences pour se croire en droit de rétrograder jusqu'à une position qui en écarte. Mais quelle peut être cette position ?

Uniquement celle-ci : La connaissance comporte une donnée objective immédiate ; tout n'y est pas sujet et modification du sujet. Comme d'autre part on est dans la nécessité de maintenir que ce donné objectif ne peut être connu qu'à la condition de devenir subjectif, quel moyen de conclure, si ce n'est de dire : Le sujet et l'objet, dans l'acte de connaissance, forment une synthèse réelle ; il y a entre eux une parenté de constitution tout à fait fondamentale, une parenté *dans l'être*. Et c'est-à-dire que l'être est idéalité comme l'idée est réalité, que l'étoffe en est commune, et à cause de cela se peut ajuster à l'un comme à l'autre. Le réel peut être en nous sans cesser d'être en soi, parce que son existence en soi comporte une essence ou forme d'existence que nous pouvons participer pour connaître, que nous pouvons vivre en commun, l'objet et nous, et qui nous assemble.

Il apparaît qu'à l'égard du système thomiste comme à l'égard de ses antagonistes les plus opposés, le problème du connaître joue le rôle d'un problème central ; de lui tout part, explicitement ou implicitement, et à lui tout se ramène. On a souvent l'impression d'être en face d'un ensemble clos ; mais il y a une entrée, comme dans l'anneau brisé. Au fond, cela va de soi. Se demander ce qu'est l'être, c'est se demander : Qu'est ceci, qui nous apparaît ? Et comment répondre sans avoir dit d'abord ce que c'est qu'apparaître, ce que l'apparaître confère ou ne confère pas au réel, de telle sorte qu'on dise : ceci est le résidu objectif ; cela vient du sujet, cela encore est leur lot commun ; enfin, tel est l'être.



Des conséquences universelles doivent donc sortir de la position initiale. Nous devons nous contenter de marquer en quelques traits les plus évidentes, ne pouvant avoir la prétention d'en extraire présentement toute la philosophie.

Si la connaissance n'est pour ainsi dire que le retour de l'être sur lui-même, d'une part intelligence, de l'autre intelligibilité, avec leur rapport et leur déploiement, on devra en augurer que là où il y aura le plus d'être ou de perfection, ce qui est la même chose, il y aura aussi plus d'intelligibilité et d'intelligence ; dans le cas contraire, ce sera le contraire. On a dit que c'est la matière, ce non-être et cette souveraine imperfection, qui est ici cause de la descente. Ce point mérite d'être éclairci, car tout le reste en dépend d'une certaine manière. La matière, qui est un des pôles de l'être, en évoque l'autre pôle comme son corrélatif et par là éclaire tout l'être. Saint Thomas explique donc ceci.

Nous connaissons par l'impression que les choses marquent en nous ; cette impression mesure leur intelligibilité et elle mesure aussi notre intelligence ; suivant les cas, c'est le sujet ou l'objet qui imposent la limite. Or, les conditions de la connaissance nous font voir que les degrés de l'expérience ne sont pas tout intelligibilité, et que nous-mêmes nous ne sommes pas tout intelligence ; il y a ici et là un résidu de même nature qui conditionne la connaissance active et passive, qui la caractérise en toutes ses démarches et la borne. C'est la matière.

Et en effet, de chaque individu ou de chaque chose en nous représentée, nous saisissons par l'esprit sa nature abstraite, nous ne saisissons pas l'individualité qui lui est cependant identique ; l'individuel est pour nous « ineffable », parce que l'indivi-

duel comporte un élément étranger, semble-t-il, à ce par quoi nous connaissons, ou qui en tout cas en représente une dégradation pour nous insaisissable. En nous-mêmes, nous constatons un déchet pareil, nous ne nous saisissons point ; notre individualité a des profondeurs d'inconscience que nous ne pouvons ni mesurer ni vaincre, et notre esprit y est comme enseveli.

Si l'on songe que ce par quoi nous connaissons, à savoir la forme d'existence des choses, est doué à l'égard de ses réalisations d'une sorte d'infinité, qu'elle représente, en sa simple définition, comme une série infinie de propositions voisines que des individus réalisent l'une après l'autre, et n'épuisent jamais, on arrive à cette conséquence inattendue que l'infini est plus accessible à l'esprit que le fini, et que le principe du fini, la matière, est pour nous ici-bas la borne la plus infranchissable.

Quelle est donc cette ombre qui s'étend en nous au-dessous de la lumière active et, dans les choses, au-dessous de la lumière passive que capte et dont vit notre intelligence ? Le monde est-il un abîme de nuit que recouvre un océan de lumière, et nous, fragment du monde, sommes-nous une part de cette nuit, une part de cette lumière amalgamées dans l'unité d'un seul moi ?

Évidemment il en est ainsi. L'esprit vivant et la réalité intelligible ont une limite inférieure au dessous de laquelle se poursuit leur être en un étrange et indicible affaiblissement. La lumière de l'entendement a sa pénombre dans le sens et ses ténèbres dans la matière, et quand nous cherchons à déchiffrer la nature, ce discours de faits, nous saisissons partout, comme en nous, cette puissance obscure qui éclate, défonce, enfonce, circule à travers les phénomènes, identique à elle-même, insaisissable, imprenable, et cependant sous-jacente à la pensée comme à l'être.

Les deux formes de la nature : la forme mâle et la forme femelle, la forme *acte* et la forme *puissance*, nous sont ainsi découvertes ; le devenir intérieur, comme le devenir extérieur, nous révèle les deux faces de l'être. Nous atteignons à ce qui est individuel par un pouvoir à demi aveugle et à demi inconscient, la sensibilité ; nous ne le réduisons pas ; nous n'atteignons notre propre individualité qu'en surface et par les mêmes moyens non-intellectuels.

Ce dernier fait est à coup sûr le plus frappant, car notre individualité nous est intérieure et ne devrait pas avoir besoin d'être poursuivie. Nous la poursuivons et ne pouvons la rejoindre en son fond ni l'étreindre. Si nous pouvions nous découvrir nous-mêmes, nous découvririons tout ; nous comprendre à l'état connaissant

serait comprendre le monde ; mais tout fuit devant nous, y compris nous, parce qu'une échappée en quelque sorte infinie est ouverte au profit de la nuit dans le sens de la matière.

Au début de notre existence comme sujet, nous ne connaissons rien ; puis, nous emmagasinons des impressions, d'obscures sensations ; puis nous élaborons lentement, ou plutôt nous laissons la spontanéité de la vie élaborer pour nous ces acquisitions et en former une expérience. L'univers fait irruption en nous sous les auspices du corps animé, qui en partage, par la sensation, les qualités et les rythmes. Conjoint à l'âme pensante comme le corps est conjoint au monde, comme la matière du monde est conjointe à son âme à lui qui est son idéalité immanente, notre stock intérieur d'expériences sensibles provoque, par l'abstraction, l'idée générale, qui éclaire vraiment pour nous la réalité ambiante et ses causes. Seulement, pour que l'idée, même obtenue, soit utilisée en vue de connaitre actuellement, encore faut-il que cette idée demeure au contact des *fantômes* d'où elle a jailli ; elle s'étendra dès qu'un trouble quelconque, momentané ou durable, aura embrouillé ou effacé ses images.

Pourquoi ces faits, sinon parce que l'intelligibilité d'une part, l'intelligence de l'autre ne sont pas libérées de toute chaîne et subissent également des conditions restrictives ? L'intelligible n'existe pas *en soi*, comme l'a cru Platon ; il nous faut l'extraire ; l'intelligence n'est pas indépendante dans son fonctionnement, elle émerge d'une zone obscure au dessus de laquelle elle s'élève péniblement, en perpétuel péril de sombrer. Les idées de la nature sont mêlées à quelque chose dont il nous faut les dégager ; nos propres idées sont conjointes à des fumées qui offusquent leur lumière. Nos conceptions ne sont pas des intuitions et elles sont toujours partielles. Par l'abstraction, nous morcelons ce qui est un, nous fixons ce qui est successif, nous immobilisons le temps et nous écartelons la substance ; nous faisons un tas de débris de ce qui est une vivante nature.

Il en résulte, pour notre esprit, une marche boiteuse, de lueur en lueur, de point de vue en point de vue, que des essais de combinaisons appelés *jugements* et *raisonnements* poussent vers une lumière plus large, mais toujours restreinte. L'abstrait est de la nature vidée, de la nature à l'état évanescent et comme fluidique ; le solide est soupçonné au dessous et il est affirmé plus qu'il n'est atteint. De sorte que nos enthousiasmes de tout à l'heure touchant la pensée semblent devoir se retourner contre eux-mêmes. Mais il faut distinguer. La pensée est sublime par son objet et par ses

possibilités ; elle est infirme quant au mode actuel de son fonctionnement et relativement à ce qu'elle pressent ou espère.

Pourquoi cette intime contradiction, sinon parce qu'il y a en nous et en notre objet immédiat une comparaison irréductible et limitatrice ? Là où l'opacité de la matière serait écartée, l'objet serait tout entier intelligible et le sujet tout entier intelligent. Ce dernier, transparent pour lui-même, serait, comme connaissant, égal à sa propre intelligibilité et en pourrait opérer la prise ; il exercerait le même pouvoir au dehors, et cela sans effort, sans progrès, sans précession et mélange d'inconscience. L'intuition intellectuelle serait un attouchement vivant, autant que l'abstraction est un attouchement mort.

L'âme n'a pas, ici-bas, cette capacité. Le monde n'imprime dans notre esprit que par notre corps, et les relations des choses ne peuvent donc nous apparaitre que par les relations du corps. Les enchaînements du dehors, devenus enchaînements du dedans et reflétés dans la pensée qui abstrait, nous révèlent le monde : ils ne peuvent nous le révéler que selon le mode imposé à cette révélation. La mesure de notre complexion physique, soit comme espèce, soit comme individus, sera la mesure de notre aptitude à expérimenter et par suite à penser l'ensemble merveilleux où notre corps nous plonge et dont lui-même est une part. Notre expérience dépendra des facilités que trouveront les images des choses soit pour nous arriver soit pour se conserver et se combiner en nous, de manière à former notre monde intime.

L'expérience n'est qu'un flux de l'univers en nous ; l'inconscience en sera le reflux. La mer universelle nous inonde toujours de sa substance et de ses forces ; par la connaissance elle veut aussi nous inonder de ses *formes* et de ses *raisons* secrètes ; maternelle aux esprits comme aux corps, elle prépare au nourrisson humain les chansons avec le lait ; mais quelles chansons peut entendre, autant qu'il le faudrait, la surdité relative d'une âme toute terrienne !

N'importe, notre âme est esprit ; sa faculté pensante, prise en elle-même, n'inclut pas la matière, et par suite son opération est une opération transcendante au devenir physique. Nous le savons parce que son objet est l'universel, elle est donc puissance universelle, par sa substance, en proportion avec ses pouvoirs, elle échappe au temps, à l'espace et au nombre ; elle est indivisible, incorruptible et immortelle ; elle est *de peu inférieure aux anges*, comme dit le psaume dans la traduction de la Vulgate, et elle peut aspirer à leur société.

Le monde de l'esprit pur se fait ainsi entrevoir. Outre l'intelligence boîteuse, tâtonnante et si je puis dire nocturne, nous concevons une forme d'intellectualité qui serait toute lumière, un ordre de réalités ou l'idée serait tout l'être, où l'idée serait elle-même sujet, et ne comporterait plus ce reste qui retient l'esprit au seuil. Dans saint Thomas, toute l'angélologie et toute la théodicée naturelle sont fondées sur une analyse comparée de ce qu'est l'esprit en tant qu'esprit et de ce qu'est l'esprit lié à des conditions matérielles ou quasi-matérielles. En écartant du total ce qui vient de la passivité, on a par soustraction enrichissante l'esprit pur ; en effaçant les limites, on a le plein, et ce travail poussé dans le détail imperturbablement pourrait à bon droit s'appeler la construction d'un monde.

Mais en même temps que nous l'entrevoyons, nous apprenons que ce monde de l'idéal est fermé à notre intuition et ne permet de notre part aucune prise directe. Ce qui est de soi le plus connaissable en devient inconnaissable pour nous, parce que sa perfection nous offusque. Nous ne connaissons les esprits et Dieu qu'à titre de postulats ; nous ne les nommons et ne les qualifions que par le moyen et en fonction exclusive de cette postulation. Tel est le sens de *l'analogie* thomiste. Ce n'est pas rien, et de cet effort des pensées dépendra toute la vie supérieure de l'âme ; mais cette perspective qui s'ouvre dans le sens de l'invisible n'en souligne pas moins l'imperfection de notre connaissance actuelle, de son objet immédiat et du sujet qu'elle affecte.

Il faut noter toutefois que le caractère de l'idéalité immanente à la nature et celui de notre propre idéalité nous révèlent l'existence en nous d'un pouvoir sublime. Notre capacité de l'universel, notre passive immatérialité, notre immortalité ne sont pas tout. A l'égard de l'intelligible, notre esprit ne peut pas être uniquement réceptif, ni même actif uniquement à la façon du vivant qui réagit sur sa nourriture ; il faut qu'il ait en outre un mystérieux et si je puis dire un magique pouvoir.

Car s'il est vrai, en dépit de Platon, que l'intelligible n'existe pas en soi, mais est immergé, et si d'autre part il existe en nous après l'opération de l'esprit, c'est que cette opération n'est pas toute passive ; elle est créature d'une certaine façon ; elle est préformatrice, et elle révèle en nous ce pouvoir d'éclairement et d'actualisation que saint Thomas appelle l'*intellect agent*.

De l'intellect agent, beaucoup parlent et pensent, parmi les thomistes, avec un sentiment insuffisant de son rôle ; ils savent

que ce pouvoir est nécessaire à l'acquisition de l'abstrait, mais ignorent ou oublient qu'il est sans cesse en action dans l'utilisation de nos idées et dans nos échanges.

Nous disions à l'instant que les images intérieures ou *fantômes* doivent être toujours présentes à la pensée, sous peine, pour celle-ci, de se replonger aussitôt dans le sommeil. En conséquence, le pouvoir d'éclairement et d'actualisation qui permet à l'image de former l'idée ne peut être inerte en nous sans que la même inconscience nous ressaisisse.

Aussi est-il toujours *en acte*, toujours en éveil, même quand nous dormons, n'étant pas, lui, lié à la matière et soumis à ses rythmes. Si nous ne le sentons pas, c'est que nous ne sentons ce qui est en nous, ainsi qu'on le disait, que par réflexion sur des actes, ce qui suppose ici une pensée actuelle, donc aussi un objet de pensée, donc enfin un actuel contact avec la source des pensées qui est l'expérience sensible.

Il en sera de même de notre vie de relations. L'instrument de nos relations est le langage et, d'une façon plus générale, le signe expressif. Ce système de signaux que nous avons institué ou reçu est un intermédiaire entre les hommes en acte de pensée et les hommes en pouvoir de pensée ; chaque mot, chaque signe renferme un moyen de délivrance à l'égard de l'âme captive de sa nuit ; c'est là du réel véhiculé, du réel humanisé et rendu, de ce fait, assimilable à l'homme.

Seulement il ne faudrait pas croire que l'idée de l'une éveille l'idée de l'autre, au moyen du langage, d'une façon directe. Les nuits que j'entends n'émeuvent que mon cerveau ; ma pensée leur est fermée ; ils font s'élever en moi, en agitant les sens, des images et non des idées. Pour que l'idée naisse, il faut que l'activité de mon intelligence s'applique aux images et abstraie cette idée comme elle le fait quand je connais à moi seul. Le bénéfice, c'est que les images me sont livrées par le langage tout élaborées ; elles sont signes d'idées et elles m'épargnent de constituer ce signe par une expérience propre ; je profite du travail d'autrui ; mais je n'en profite que sous la forme d'un apport sensible ; l'idée doit être à moi et ne se peut importer, elle naît en moi, et le pouvoir actif de l'esprit doit donc être présent. Par lui seulement les symboles communiqués comme les symboles acquis nous permettront; au moyen de l'idée, le maniement de l'univers, se prêteront aux jugements emboités qui le commentent, aux raisonnements qui sont la dynamique des royaumes de l'esprit et, si je puis dire, les arpèges de l'âme.

Quoi qu'il en soit, la certitude de la composition des choses et de notre propre composition est obtenue, dans le système thomiste, à partir de la connaissance et de ses modes, en même temps qu'est obtenue la certitude de l'essentielle et universelle idéalité. Un dualisme est ainsi affirmé que le langage philosophique appelle hylémorphisme. Un vaste et beau domaine est ainsi ouvert à la philosophie de l'être. A la matière se rattacheront l'étendue, le nombre, le mouvement, le temps, dont l'étude ne pourra se conduire qu'en étroite conformité avec les données de la noétique première.

L'analyse du changement et celle de la durée qui en fournit le cadre amèneront à une constatation dont saint Thomas n'eut pas occasion de tirer les conséquences, mais dont la reprise pourrait renouveler la philosophie, au grand avantage de celle-ci et en outre de l'harmonie entre le thomisme et les philosophies plus récentes. Cette constatation, c'est que l'être mobile n'est ce qu'il est que par l'adjonction de l'esprit, par la mémoire qui retient et permet d'unifier ses *moments* en eux-mêmes insaisissables, par la pensée qui interprête le continu des souvenirs, en bref par la connaissance. A lui seul, l'être mobile serait inconsistant au point de ne juxtaposer jamais deux de ses états, de ne fournir à sa durée aucune extension, de ne pouvoir donc, comme tel, se définir [1]. La conséquence en est que la nature, dans sa réalité totale, est le fruit commun de Dieu et de l'esprit, que Dieu est son père, mais que notre âme est sa mère et concourt à sa création. La perspective est belle.

Le dualisme matière-idée qui dans le thomisme est fondamental doit d'ailleurs s'arrêter à point ; poussé trop loin, il aurait des conséquences néfastes. Mais la doctrine ne le mènera que jusqu'où il faut, et le cran d'arrêt sera encore obtenu par réflexion sur le fait de la connaissance. Car la matière, toute résistante qu'elle soit à l'intelligibilité, ne lui est pas étrangère ; la limite tient au limité ; le haut et le bas logent ensemble. Notre esprit, en concevant l'abstrait au contact du sensible où se prouve l'individuel, communie à la matière et l'englobe dans l'idée générale de l'être. Dire d'une chose qu'elle est, quand c'est la pensée qui le dit, et ajoutât-elle que pour elle cette chose n'est pas pensable, c'est dire qu'elle est pensable. La matière n'est que de l'esprit amorti, et sa passi-

1. Cf. S. Thomas, *In III Phys*, lect. v ; In IV *Phys* lect, XXIII ; *I Sent.*, dist. XIX, q. II, art. I ; Q. V, art. I, init. Cf. notre *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, pages 30-36 ; pages 45 et 46.



vité de la liberté éteinte. La matière est un précipité d'esprit et se ramène indirectement à l'esprit, sous les auspices de l'être.

L'intelligence, comme telle, est la faculté de l'être ; si l'imperfection de son fonctionnement ne lui permet en nous et quant à présent, d'atteindre qu'un *certain* être, elle n'en perd pas pour cela sa qualification, et s'il est vrai, à parler en général, que l'intelligence et l'intelligible s'égalent et ont même nature, la matière elle aussi doit rentrer dans l'intelligible ; une intelligence totale la comprendrait, un esprit absolu pourrait dire de ce qu'elle affecte : *Sicut tenebrae ejus ita et lumen ejus* ; l'intelligence créatrice, qui la pose, l'épuise, et ainsi tout revient à l'un, la dualité se résout ; l'être est pensée active ou pensée passive, idée ou esprit, avec tendance à l'amplification de cette dernière dualité du sujet et de l'objet, par le fait de l'évidence de l'esprit pur à lui-même, et par le fait de la subsistance de l'idéal, une fois dégagé de l'émiettement matériel qui en disperse et en ravale l'infinité.

Car il faut concevoir encore ceci. Puisque le connaissant est limité dans sa claivoyance par la matière, et puisque le connu est limité dans sa luminosité par la même matière, plus la matière s'écarte, plus le connaissant et le connu s'égalent, se ressemblent et se rejoignent. Le connaissable connaissant appelé esprit pur, ou ange réalise les synthèses. Et si, poussant plus loin l'épuration, on écarte de ce connaissable connaissant la quasi matérialité qui le limite comme être, qui fait de lui une *certaine* essence que l'existence reçoit, le sujet et l'objet vont se confondre tout à fait ; leur distinction s'évanouira dans l'Essence infinie existante par elle-même, sujet et objet pleinement identiques, connaissant et connu qui sont l'Esprit transparent à lui-même, toujours en acte de connaître ainsi qu'il *est* toujours « un pur éclair intellectuel éternellement subsistant [1]. »

On le voit, les conditions de la pensée posent à elles seules tous les problèmes fondamentaux que la pensée aura ensuite à résoudre. Toute la métaphysique est là. Comme la métaphysique ne consiste qu'à dérouler les conditions de l'être objet de l'expérience, de l'être, dis-je, envisagé comme tel, elle répond tout entière à cette question : Qu'est-ce qui doit être, en raison de ceci, qui est ? Si ce qui est, en tant qu'objet de l'expérience, se présente à nous, dans le fait même de la connaissance, comme idée réalisée, comme essence existante limitée par une matière, l'esprit, passant de

---

1. Garrigou-Lagrange : *Le sens commun et la Philosophie de l'Être*, p. 142.



cette condition aux postulats qu'elle implique, pourra reconstituer en lui tout le réel, y compris le réel suprême.

La philosophie est l'art de découvrir les liens essentiels des choses et d'enfiler celles-ci comme un chapelet, avec leurs pater. Or, l'*idée* est un pater, l'un des plus proches de la croix terminale. La principale valeur de l'idée, ce n'est pas, à cet égard, son contenu, c'est sa place éminente dans un ensemble rattaché aux causes premières : l'étudier en sa nature, en sa portée, en sa valeur, y faire retour à partir de ses objets, c'est remonter à la source des faits qu'elle reflète et de la vie dont elle est le miroir.

Si l'âme ne se retournait pas ainsi sur elle-même, à quoi penserait-elle, et où pourrait-elle monter ? Refusant de faire sa propre conquête, elle serait impuissante à conquérir au-dessus d'elle quoi que ce soit ; elle serait réduite à l'inférieur ; tout son travail, comme le dit la Bible du travail humain en toutes ses formes, serait *pour sa bouche* — sa bouche, c'est à dire, schématiquement, sa vie physique, et l'action, qui en est le caractère.

L'intelligence, si on la prend uniquement comme l'outil de l'*animal raisonnable*, est au service de l'animalité ; elle ne fait que perfectionner et élargir le traval des sens ; elle est une main universelle, comme disait Aristote ; les *fantômes* intérieurs qu'elle utilise sont les résidus de l'action et ne servent alors qu'à l'action ; l'idée n'est qu'un moyen supérieur au service de l'agir. Et que deviennent en ce cas le privilège étonnant et l'étonnante vocation qui nous placent aux confins de deux mondes ? Le même Aristote qui définissait l'intelligence terrienne comme une main disait, en songeant à notre capacité de l'idéal, que l'homme ne va vraiment jusqu'au bout de lui-même qu'en se dépassant. Mais pour se dépasser, il faut d'abord se rejoindre, et c'est sa réflexion sur soi en tant que connaissant qui permet au sujet de se procurer sa base d'élan et de s'orienter vers les réalités invisibles.

Par là, une doctrine de la connaissance revêt d'elle-même, quand elle est correcte, un caractère moral, et cela non pas seulement à titre de conclusion amorcée, comme point de départ d'une éthique, mais à titre d'inspiration, d'esprit ; car dès les premiers pas, l'ordre de considérations où elle nous entraîne ouvre des perspectives incommensurables, et l'on prévoit sans peine où l'on arrivera.

On ne cherche le sens de tout que pour chercher le sens de la vie ; mais chercher le sens de l'idée, se demander à quoi elle communie, ce qu'elle est et jusqu'où elle porte, c'est définir et c'est mener déjà la vie supérieure ; épeler ce mot, c'est engager le

dernier mot, le mot suprême éclairant tout le discours que le réel prononce.

« Les Idées, écrivait Schopenhauer aux marges d'un Platon, sont des réalités qui existent en Dieu. Le monde des corps est comme un verre concave qui dispersera les rayons émanés des Idées ; la raison humaine est un verre convexe qui les réunit de nouveau et qui rétablit l'image primitive, quoique troublée par ce détour. » Saint Augustin avait dit avec plus d'autorité, songeant aussi à Platon : « La doctrine des Idées est si féconde que sans la comprendre nul ne peut devenir sage. » Saint Thomas cite cette phrase et l'approuve. Pour lui, les Idées sont la source de l'idée par laquelle l'homme connaît comme les Idées sont source des êtres. Pour tout être créé, l'existence est un second moment, le premier est l'essence, et l'essence est objet de pensée, de telle sorte que tout être a un commencement idéal qui achève sa position dans l'être. Ce qu'on appelle commencement n'est qu'une suite ; il faut qu'un être se pense avant qu'un être soit ; le vrai commencement est dans l'esprit : « *Au commencement était le Verbe* ». Mais pour cette même raison, chaque idée d'un esprit créé est une divine création et une divine communication par intermédiaire. Si l'existence des êtres est un second moment, leur conception par nous est le troisième, et le premier s'impose à tous deux.

Chaque idée humaine tient ainsi aux Idées de Dieu et se perd dans cet inconnaissable éclairant d'où vient toute lumière. S'il n'y avait pas en Dieu les *raisons* de toutes choses, il s'ensuivrait une double destruction, celle de l'objet où ces raisons s'incarnent et celle du sujet qui en reçoit communication. Rétablies, les Idées créatrices fondent les choses, et par elles la pensée, et par elles, à la suite, l'action dont la pensée est la règle. C'est le cas de dire avec Novalis que « la théorie incomplète écarte la pratique et la théorie complète la ramène ».

S'il est ainsi, la doctrine de la connaissance, en saint Thomas, pure et complète comme elle est, mérite d'être appelée une doctrine de sagesse par excellence ; c'est une doctrine de Dieu et une doctrine de tout, un voisinage de Dieu et un voisinage de tout. Il n'y a plus qu'à se mettre d'accord avec soi et à s'unifier pour se sentir dans la route éternelle.

A.-D. SERTILLANGES, O. P.
membre de l'Institut.

---



# LA PREMIÈRE DONNÉE DE L'INTELLIGENCE
## SELON SAINT THOMAS

### Comparaison de cette doctrine avec les principales formes du panthéisme et de l'agnosticisme modernes

On parle beaucoup ces dernières années, à la suite de M. Bergson, des données immédiates de la conscience, on considère beaucoup moins, ce qui n'est pourtant pas moins important, la première donnée de l'intelligence, sur laquelle s'est porté l'effort de la philosophie traditionnelle depuis Platon et Aristote ; première donnée diversement interprétée par les grands scolastiques, par Spinoza, par les ontologistes et qui n'est autre que l'*être*.

Après Aristote et Avicenne, saint Thomas dit souvent : « Ce que notre intelligence conçoit tout d'abord, ce qui est pour elle l'objet le plus connu, et ce à quoi elle rattache toutes ses autres conceptions, c'est l'être. [1] » — « Ce qui tombe premièrement sous la prise ou l'appréhension de l'intelligence c'est l'être, comme ce qui est tout d'abord perçu par la vue, c'est la couleur, par l'ouïe le son [2] », par la conscience les faits internes.

La connaissance intellectuelle commence en effet par un acte très imparfait, qui n'atteint la réalité que d'une façon extrêmement confuse, en considérant en elle ce qu'il y a de plus général [3]. Peu à peu l'intelligence distingue les différentes réalités, leurs divers aspects, et progressivement chaque idée, de confuse qu'elle était, devient distincte et tend à s'exprimer en une définition précise. Au terme de ce progrès toutes les notions intellectuelles, vulgaires ou savantes, contiennent nécessairement une notion universalissime

1. S. Thomas, *de Veritate*, q. 1, a. 1 : « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. »

2. Cf. Ia, q. 5, a. 2 : « Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu ; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile : sicut sonus est primum audibile. »

3. Cf. S. Thomas, Ia q. 85, a. 3.

celle de l'*être*, comme en tout jugement le verbe est une nuance du verbe *être*, comme tout raisonnement prétend assigner la raison d'*être* de la chose affirmée ou tout au moins de l'affirmation de cette chose. De même enfin toute conclusion repose sur des principes et finalement sur un principe suprême, qui énonce ce qui convient premièrement à l'*être*, son opposition au néant : quelque chose ne peut pas en même temps être et ne pas être sous le même rapport.

Quelle que soit la réalité que nous essayions de concevoir, elle ne peut se trouver *en dehors de l'être*, elle ne serait rien et rien de concevable. Elle peut n'appartenir à aucun genre déterminé, ni aux règnes minéral, végétal ou animal, ni à l'humanité ; elle peut aussi se trouver en toutes ces catégories et les dépasser, comme par exemple le beau, l'ordre, la perfection, mais ce sera toujours au moins une modalité de l'être. Aussi la philosophie traditionnelle ne cesse-t-elle de dire : comme l'objet formel de la vue est le coloré, l'objet formel et adéquat de l'intelligence est l'*être*. Dans l'ordre d'acquisition, le premier objet connu par l'intelligence de l'enfant, ajoute saint Thomas avec Aristote, c'est l'*être des choses sensibles* : lors de ce premier éveil de la faculté intellectuelle, l'enfant ne distingue pas encore les choses en genres et espèces déterminés, et il ne connaît pas encore leur cause, mais il ne tardera pas à poser des pourquoi et à chercher cette cause.

Plus tard la raison philosophique approfondit ce qu'est l'objet adéquat de l'intelligence naturelle, elle cherche à déterminer ce qu'est l'*être*, non seulement en tant que substance ou accident, corporel ou spirituel, créé ou divin, mais *en tant qu'être*. Et si le philosophe commet la moindre erreur sur cette notion fondamentale, toute sa pensée philosophique sera faussée, et aboutira aux théories les plus invraisemblables et les plus insensées, « *quia parvus error in principio magnus est in fine.* [1] » Se tromper si peu que ce soit sur la manière dont l'être convient aux différentes réalités, c'est errer non seulement sur un fait contingent, mais sur une nécessité foncière qui est au principe de tout. On est ainsi conduit nécessairement soit au *panthéisme*, qui identifie l'être de Dieu avec celui de la pierre, de la plante, de l'animal et de l'homme, soit à l'*agnosticisme*, qui regarde l'être de Dieu comme absolument inconnaissable, de sorte qu'on ne pourrait dire si Dieu est cause immanente ou transcendante, s'il est intelligence, providence, justice et bonté, ou s'il est absolument indifférent au bien et au mal.

Il n'est pas inutile de comparer à ce point de vue la doctrine

---

1. S. Thomas. *De Ente et Essentia*, prooemium.



thomiste de l'être avec les systèmes modernes, qui lui sont contraires et qui sont opposés entre eux. A la lumière de cette comparaison, la pensée de saint Thomas, qui n'est pour quelques-uns qu'un réalisme naïf de sens commun, apparaît dans toute sa profondeur et son élévation, toute différente de l'éclectisme, qui cherche un *milieu* entre les erreurs extrêmes, mais reste à *mi-côte* entre ces divagations et le point culminant de la vérité. La sûreté de la doctrine thomiste provient surtout de ce qu'elle a exactement déterminé les vérités fondamentales de l'ordre d'invention, analytique ou ascendant, et la vérité suprême de l'ordre synthétique ou descendant, qui assigne les plus hautes raisons des choses [1].

Nous voudrions dans cet article, du point de vue de la métaphysique thomiste : 1° indiquer en quoi les principales formes du panthéisme et de l'agnosticisme modernes s'opposent entre elles, et ce qu'est pour chacune la notion d'être ; 2° montrer que la doctrine thomiste de l'analogie de l'être s'élève comme un juste milieu et un sommet au dessus de ces conceptions opposées sur le fond du réel.

Cette question de la première donnée de notre intelligence est manifestement le nœud des grands problèmes métaphysiques ; c'est à elle que se rattachent celui de l'être et du devenir, celui de la valeur ontologique du principe de contradiction ou d'identité, celui des universaux, celui de la distinction de Dieu et du monde, celui de la distinction dans les créatures de l'essence et de l'existence, problèmes fondamentaux dont la portée est incalculable. Le but de cet article est d'indiquer brièvement ces connexions et d'en faire voir la nécessité.



### *Les formes opposées du panthéisme et de l'agnosticisme modernes ; ce qu'est en chacune la notion d'être.*

Du point de vue de la métaphysique traditionnelle il est assez clair que le panthéisme moderne est passé de la forme ontologique à la forme évolutionniste, en d'autres termes d'une philosophie de l'*être* à celle du *devenir*, par l'intermédiaire de l'agnosticisme sous sa double forme empirique et idéaliste :

1° *Spinoza*, suivant en cela les voies des Eléates, a affirmé

1. Cf. S. THOMAS, Iª q. 79, a. 9 : « Secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum. In via vero judicii, per aeterna jam cognita de temporalibus, judicamus. »



que l'*être substantiel est non seulement univoque* [1], *mais unique*, Selon lui, s'il y avait deux substances, elles auraient ou elles n'auraient pas les mêmes attributs ; dans le premier cas elles ne seraient pas distinctes, dans le second elles ne se ressembleraient même pas comme substances [2]. En d'autres termes, comme le pensait déjà Parménide, l'*être* ne peut être diversifié par lui-même, mais seulement par quelque *autre* chose que lui ; or en dehors de l'être il n'y a rien, donc l'être est un et unique [3]. La multiplicité des substances est une apparence illusoire ; à l'expérience sensible il faut préférer le premier principe de la raison : « l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée. »

L'être unique et divin est, selon Spinoza, le premier objet connu par notre intelligence, et c'est par lui que tout devient pour nous intelligible, aussi bien dans l'ordre corporel que dans l'ordre spirituel. Que peuvent être nos notions *universelles* de l'étendue et de la pensée, sinon celles de deux attributs fixes et éternels de l'être ou de la substance unique [4]. On peut ainsi appliquer à la métaphysique *la méthode mathématique*, qui fait *abstraction de la cause efficiente et de la cause finale;* et de la nature divine se peuvent déduire *more geometrico* toutes les vérités nécessaires, objet des différentes sciences. L'existence même de Dieu n'a pas besoin d'être prouvée *a posteriori*, elle est objet de l'intuition naturelle de notre intelligence, qui perçoit d'abord l'être substantiel et voit tout en lui. Cette doctrine peut s'appeler *ontologisme panthéistique*, c'est une forme du *réalisme absolu*, selon lequel l'universel (par exemple l'être universel) existe formellement avec son universalité comme nous le concevons : « Intellectus certitudinem involvit, hoc est, scit res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur. [5] »

Et comme l'agir suit l'être, s'il n'y a qu'un seul être substantiel, il n'y aura qu'une seule action, une seule opération ; notre pensée et notre vouloir ne seront que des modes finis de l'intellection divine et de l'amour divin. Cette confusion de la causalité divine et de causalité créée se retrouve dans l'occasionnalisme de Malebranche, comme il y a dans son ontologisme un vestige de l'ontologisme panthéistique.

Cette forme du panthéisme est donc proprement ontologique, elle est fondée sur une certaine notion, mieux sur une prétendue

1. C'est-à-dire absolument semblable dans toutes les substances.
2. SPINOZA, *Ethic.*, I. prop. 6.
3. Voir sur Parmenide ARIST. *Met.*, l. I, c. v [S. Thom. lect. 9.]
4. SPINOZA, *De intellectus emendatione*, éd. Van Vloten, t. I, p. 31.
5. *Ibid.*, p. 32.

intuition de l'être substantiel unique. — Mais en partant ainsi de le considération de Dieu, ce panthéisme ne parvient pas à déduire le monde véritable avec ses modalités finies et imparfaites. Nier l'existence des substances finies, de leurs facultés, de leurs opérations propres, c'est pour ainsi dire nier le monde lui-même ou l'absorber en Dieu.

Selon cette tendance ontologiste, Malebranche croit voir tout en Dieu, et pense que Dieu seul agit, comme si Dieu seul existait, comme s'il fallait prendre au pied de la lettre la proposition de Maître Eckard : « Toutes les créatures sont un pur néant : je ne ne dis pas qu'elles sont peu de chose, mais qu'elles sont un pur néant [1]. » Selon la même tendance, il faudrait admettre la proposition rosminienne : « Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem [2]. » Il faudrait même logiquement revenir au pur monisme de Parménide et dire : il n'y a qu'un seul être immuable, la multiplicité et le devenir sont une pure illusion ; à l'expérience il faut préférer le principe de contradiction ou d'identité.

2° A cette forme ontologique du panthéisme s'oppose radicalement l'*agnosticisme soit empirique soit idéaliste*.

Spinoza et les ontologistes pensaient avoir naturellement une intuition intellectuelle de l'être divin et voir tout en Dieu. Cette exagération manifeste suscita, comme il arrive souvent, une réaction non moins excessive. Les agnostiques nient toute intuition intellectuelle, même cette intuition fort imparfaite, unie à l'abstraction, que saint Thomas appelle la simple appréhension intellectuelle de l'être des choses sensibles, ou intellection (*intus legere*), immédiatement suivie de l'intuition des premiers principes de l'être [3].

L'*agnosticisme empirique* de Hume, Stuart Mill, des positivistes réduit l'idée d'*être* à une image très confuse, accompagnée du nom être. Par suite les premiers principes de la raison et de l'être se réduisent à des associations empiriques souvent renouvelées et confirmées par l'hérédité. Ces principes sont sans doute nécessaires au raisonnement et au discours, comme les lois de la grammaire, mais ils ne dépassent nullement l'ordre phénoménal, objet de l'expérience sensible. La notion de *substance* par exemple exprime

1. DENZINGER, *Enchiridion*, n° 526.

2. *Ibid.*, n° 1902.

3. Cf. S. THOMAM, in *de Anima*, l. III, c. VI, lect. 11. — I° q. 85, a. 1 ; q. 79, a 8. — IIª IIªᵉ, q. 8, a. 1. — de Veritate, q. 15, a. 1. c. et ad 7 : « circa naturas rerum sensibilium primo figitur *intuitus* nostri intellectus. »



seulement une collection de phénomènes; en dehors de ces phénomènes l'être substantiel n'est qu'un mot, *flatus vocis*, une entité verbale. De même *la causalité* désigne seulement la succession des phénomènes, et le principe de causalité ne peut donc nous permettre de démontrer l'existence de Dieu, cause première transcendante. Bien plus le *syllogisme* en général n'est qu'une inférence verbale sans force probante, car sa valeur démonstrative supposerait une majeure vraiment universelle ; or l'*induction* ne peut parvenir à un principe vraiment universel, mais seulement à une collection de cas particuliers, qui est verbalement désignée comme quelque chose d'universel. Tel est le *nominalisme absolu*, radicalement opposé au réalisme ou ontologisme panthéistique. Ainsi procèdent les empiristes ou positivistes.

*L'agnosticisme idéaliste* de Kant et de ses disciples veut concilier l'empirisme et l'idéalisme, en évitant l'excès de l'ontologisme. Aussi réduit-il l'idée d'être ou de réalité à une *catégorie mentale* toute subjective, mais nécessaire. Grâce à cette catégorie et à celles de substance, de cause, de possibilité, de nécessité etc., nous pouvons ordonner les phénomènes de l'expérience externe et interne, et parvenir ainsi à constituer de ces phénomènes une science subjectivement nécessaire. Tel est le *conceptualisme subjectiviste* : l'objet de l'intelligence n'est plus l'être extramental, mais une conception subjective. Par suite la raison spéculative ne peut démontrer l'existence de Dieu. Spinoza et les ontologistes disaient : l'existence de Dieu n'a pas besoin d'être démontrée, elle est objet d'intuition; Kant et les positivistes nient la possibilité même de la démonstration.

3° Cet agnosticisme a conduit de fait à une *forme évolutionniste du panthéisme*, opposée à la première forme ontologique; de l'être par la critique de la connaissance la pensée moderne est passée au devenir.

La transition s'est faite surtout dans le système de Fichte, par la critique du Kantisme. Il y a selon Fichte une difficulté insoluble dans la doctrine kantienne : l'application des catégories subjectives aux phénomènes externes reste arbitraire, sans motif. Pourquoi appliquer à tel groupe de phénomènes la catégorie de causalité plutôt que la catégorie de substance ? Si l'on répond : notre intelligence perçoit dans ces phénomènes externes une relation à la causalité et non à la substance, on revient à la première appréhension intellectuelle admise par les scolastiques. Pour conserver les principes du subjectivisme et éviter l'application arbitraire des catégories, il faut dire, conclut Fichte, que *les phénomènes eux-mêmes proviennent du sujet connaissant.*

Inconsciemment le sujet connaissant produit ou pose l'objet corrélatif, le non-moi. Cela peut se comprendre si l'on entend par « raison », non pas l'intelligence de tel ou tel individu, mais celle de toute l'humanité. Cette raison universelle, selon Fichte, est essentiellement pratique, progressivement elle conçoit et réalise l'ordre moral, elle constitue peu à peu le droit naturel, le droit civil, le droit pénal, les sciences, la philosophie, les religions. Le Dieu réel et vivant, c'est l'humanité en évolution : « Toute conception religieuse, dit Fichte, qui personnifie Dieu, je l'ai en horreur et la considère comme indigne d'un être raisonnable. »

Le panthéisme évolutionniste procède ainsi de l'agnosticisme, car le principe d'explication des phénomènes ne pouvant plus être cherché dans un ordre transcendant, il faut le trouver en nous, dans notre conscience ou subconscience, qui passe progressivement d'une connaissance spontanée et confuse à une science complexe et distincte et à une action morale et sociale de plus en plus étendue. Cette « évolution créatrice » est à elle-même sa raison et n'a pas besoin de cause supérieure.

Ce panthéisme évolutionniste se précise chez Hégel, pour qui le progrès de l'esprit et des idées est l'exemplaire et la cause de toutes choses, selon l'axiome : « tout ce qui est réel est rationnel. » Au principe de tout il faut admettre *l'être idéal et universel* ou indéfini qui constitue en se déterminant l'universalité des choses en laquelle se distinguent les genres, les espèces et les individus. C'est la dernière forme du panthéisme condamnée par le concile du Vatican [1] ; en elle le monde devient Dieu selon une évolution ascendante, tandis que dans l'émanatisme et chez Spinoza c'est Dieu qui devenait le monde en se manifestant.

L'évolutionnisme panthéistique est proposé souvent aujourd'hui sous une forme empirique. M. Bergson dans son *Évolution créatrice* écrit : « *Dieu* n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté...il *est une réalité qui se fait* à travers celle qui se défait [2] », il est l'évolution créatrice elle-même ; on le prouve en renouvelant les arguments d'Héraclite [3], comme Spinoza inversement avait renouvelé ceux de Parménide.

La forme ontologique du panthéisme qui partait de la considération de l'être parfait ou de Dieu, tendait à nier le monde ; la forme évolutionniste au contraire, partant de la considération du monde ou de notre conscience, tend à l'athéisme ou à l'absorption de

1. DENZINGER, n° 1804.
2. *Evolution créatrice*, 2e éd., p. 270 et 269.
3. *Ibid*, p. 341-342.



Dieu dans le monde. Lorsqu'on demandait à Renan : « Dieu existe-t-il ? » — « Pas encore », répondait-il.

Déjà, dans cette opposition des formes du panthéisme, apparaît l'absurdité de la confusion panthéistique : cette identification de Dieu et du monde n'est pas concevable, elle est soit la négation du monde, soit la négation de Dieu. De la première forme on passe à la seconde par l'intermédiaire de l'agnosticisme, comme le montre l'histoire de la philosophie moderne. Ces trois conceptions, opposées entre elles, se réfutent déjà mutuellement. Mais voyons de plus près ce qu'est en chacune la notion fondamentale d'être, ce qui revient à chercher quel est, du point de vue de la métaphysique traditionnelle, le fondement ou si l'on veut le vice radical de ces conceptions.

***

Généralement les erreurs extrêmes, opposées entre elles, procèdent d'une même ignorance ou de la négation d'une même vérité, ici de la méconnaissance de l'analogie de l'être.

1° Le fondement du *panthéisme ontologique* est, d'après ce que nous avons vu, *le réalisme absolu* : l'être substantiel universel existe formellement avec son universalité, comme il est conçu. Spinoza l'affirme nettement lorsqu'il parle de l'idée claire de substance, des idées distinctes de pensée et d'étendue, qui expriment immédiatement, selon lui, des attributs fixes et éternels de Dieu, et sont pour notre connaissance les véritables universaux [1].

De ce réalisme absolu, il suit nécessairement que l'*être est non seulement univoque, mais unique,* comme si la blancheur universelle existait formellement avec son universalité, telle qu'elle est conçue, elle serait unique. Dans cette doctrine le principe de contradiction ou d'identité a non seulement une valeur ontologique, mais il exclut la multiplicité des êtres, qui devient une vaine apparence, comme le disait Parménide.

Et il n'est pas étonnant que de ce réalisme absolu touchant l'être substantiel, Spinoza déduise le nominalisme pour les notions des genres et des espèces. Selon le réalisme absolu il ne peut y avoir

1. SPINOZA *De intellectus emendatione*, editio Van Vloten, t I, p 31-32 « Intellectus certitudinem involvit et scit res ita esse formaliter ut in ipso objective continentur. » Il parle ainsi non des idées confuses mais des idées claires et distinctes, qui selon lui représentent quelque chose de fixe et d'éternel : « Haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam, erunt nobis tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae primae omnium rerum »



en effet qu'une substance, celle de Dieu ; les autres, celles de la pierre, de l'animal, de l'homme ne peuvent être dès lors que des images confuses et des noms (des entités verbales), qui expriment des collections de phénomènes [1]. De même les facultés de l'âme ne sont qu'un *flatus vocis*. Il n'y a qu'une seule substance avec des modes multiples et variables.

2° Quel est le fondement de l'*agnosticisme empirique* et de l'*agnosticisme idéaliste* ? C'est évidemment d'une part le *nominalisme* et d'autre part le *conceptualisme subjectiviste*, en tant que la notion d'être est réduite soit à une image très confuse, accompagnée d'un nom commun, soit à une catégorie subjective. Par suite le principe de contradiction est réduit, par l'agnosticisme empirique, à une *convention grammaticale* nécessaire au langage, la contradiction est seulement opposée à notre manière habituelle de parler, mais elle peut être dans les choses ; c'est ce qu'affirment nettement Stuart Mill [2] et après lui M. E. Le Roy [3]. Pour l'agnosticisme idéaliste, le principe de contradiction n'est qu'une *loi logique*, ou tout au moins sa valeur ontologique reste douteuse.

De ce nominalisme ou conceptualisme subjectif il suit que l'*être est équivoque*, au moins pour nous. Car en dehors des similitudes phénoménales nous connaissons seulement des similitudes verbales ou purement conceptuelles et non réelles ; par exemple, abstraction faite des phénomènes, la substance est une entité verbale ou une catégorie purement subjective ; par suite deux substances, abstraction faite de leurs phénomènes, ne peuvent avoir une similitude réelle (spécifique, générique ou analogique), mais seulement

1. Spinoza, *Ethica*, pars IIª prop. 40ª, scholium I. — prop. 49ª schol.

2. Stuart Mill, *Logique*, l. III, c. V, § 4 : « Dans la plupart des cas de causation, on fait communément une distinction entre quelque chose qui agit et une autre qui pâtit, entre un agent et un patient. Ces choses, on en convient universellement, sont toutes deux conditions du phénomène; mais on trouverait *absurde* d'appeler la seconde la cause, ce titre étant réservé à la première. Cette distinction pourtant s'évanouit à l'examen, ou plutôt *se trouve être purement verbale*, car elle résulte d'une simple forme d'expression, à savoir que l'objet, qui est dit *actionné* et qui est considéré comme le théâtre où se passe l'effet, est ordinairement inclus dans la phrase par laquelle l'effet est énoncé, de sorte que, s'il était indiqué en même temps comme une partie de la cause, il en résulterait, ce semble, l'incongruité de le supposer se causant lui-même. »

3. Le Roy. *Revue de Métaph. et de Morale*, 1905, p. 200, 204 : « Le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru, il a son domaine d'application, il a sa signification restreinte et limitée. Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique, sur le morcelé, sur l'immobile, bref sur des choses douées d'une *identité*. Mais il y a de la contradiction dans le monde, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie, qui par elles-mêmes ne sont pas discursives et que le discours transforme pour les saisir en schèmes contradictoires. »

une similitude verbale, ou comme disent les scolastiques : équivoque. La notion d'être ne désigne donc pas quelque chose de réellement semblable dans les différents êtres, pas plus que le nom de chien attribué à l'animal domestique et à la constellation.

Ceci posé, Dieu est inconnaissable, son existence ne peut se démontrer. S'il existe une cause première infiniment parfaite, son être et celui des êtres finis sont *équivoques*, le sens du mot « être » dans les deux cas est *totalement* différent. Dans notre connaissance de Dieu, qu'elle soit naturelle ou fondée sur la révélation, surgissent fatalement des antinomies insolubles ; cette connaissance ne peut être que symbolique, c'est-à-dire métaphorique, aussi bien lorsque nous disons que Dieu est juste, que lorsque nous affirmons qu'il est irrité [1].

3° Que devient la notion d'être dans *le panthéisme évolutionniste*, tel qu'il apparaît surtout chez Hégel ?

Hégel s'accorde en un sens, il le dit lui-même, avec *le nominalisme* antique d'Héraclite, en niant la valeur réelle de la notion d'être opposée à celle de non-être et la valeur ontologique du principe de contradiction ou d'identité. Il dit, comme les nominalistes : ce principe est seulement une loi grammaticale nécessaire au langage, et une loi de la logique inférieure ou de la raison raisonnante, ce n'est pas un principe de la raison supérieure ni de la réalité, car la réalité n'est jamais identique à elle-même, elle évolue perpétuellement, comme le disait Héraclite.

C'est dire que l'être, opposé au néant, n'est qu'un nom équivoque, *flatus vocis*. En d'autres termes, selon Hégel, l'être et le non-être ne s'opposent que verbalement, et s'identifient réellement dans le devenir universel, qui est à lui-même sa raison. Par suite, il n'y a aucune vérité absolue, mais seulement des vérités relatives, selon l'état actuel de la science ; ce que les savants considèrent aujourd'hui comme vrai, sera rejeté demain, toute thèse est suivie d'une antithèse, elles concourent toutes les deux à une synthèse supérieure, et ainsi de suite dans l'évolution de l'art, de la religion, de la science. Ainsi, comme l'ont dit les modernistes, ce qui est vrai pour la foi peut être faux pour la science.

Admis ce devenir universel, tous les individus ne peuvent être que des moments de l'évolution générale ; ainsi réapparaît le

---

1. Ainsi parlait au moyen-âge Maimonide [Rabbi Moyses] qui ne voulait pas dire : Dieu est être, Dieu est bon, mais seulement : Dieu est cause de l'entité et de la bonté des choses. Cf. S. THOMAM, Ia q. 13, a. 2, et *de Potentia*, q. 7, a. 7 : « Quidam dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed *aequivoce pure*. Et hujus opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. »



*réalisme absolu* par la négation des substances individuelles, comme si les différents hommes n'étaient que des modes ou manifestations transitoires de l'humanité universelle en perpétuelle évolution.

Ainsi les formes opposées du panthéisme se touchent, comme les extrêmes se rencontrent : Spinoza part du réalisme absolu de l'être substantiel et est conduit au nominalisme pour les notions confuses des genres et des espèces. Hégel part au contraire en un sens du nominalisme touchant l'être opposé au néant, et est conduit au réalisme évolutionniste pour les genres et les espèces en évolution. Si c'est encore un réalisme absolu de l'intelligence, à l'être est substitué le devenir.

Ces trois systèmes opposés : panthéisme ontologiste, panthéisme évolutionniste et agnosticisme procèdent donc d'une certaine notion de l'être universel.

Selon le panthéisme ontologiste, l'être substantiel universel existe formellement avec son universalité en dehors de l'esprit, il est par suite *univoque et même unique.* — Selon le panthéisme évolutionniste et selon l'agnosticisme, l'être universel opposé au non-être n'est qu'un mot *équivoque* ou un concept sans valeur réelle, il faut lui substituer le devenir qui est à lui-même sa raison.

Ces positions extrêmes, opposées entre elles, procèdent d'une même ignorance : la méconnaissance de la vraie notion de l'être universel. Cette notion, selon saint Thomas, s'exprime ainsi : l'universel n'existe *formellement* comme universel que dans l'esprit, mais il est fondé dans les réalités, dont il exprime les *similitudes réelles* ; la notion d'être exprime une similitude réelle, mais seulement *analogique.* C'est, appliquée à la notion fondamentale d'être et au principe de contradiction ou d'identité, la thèse du réalisme mesuré, à égale distance du nominalisme et du conceptualisme subjectiviste d'une part, et des excès du réalisme absolu, qui confond nécessairement l'intelligence humaine avec celle de Dieu



*La doctrine thomiste de l'analogie de l'être ;*

*ses fondements et ses rapports avec les systèmes contraires.*

Cette doctrine, déjà formulée par Aristote, n'est pas constituée arbitrairement comme un système moyen et éclectique entre des extrêmes à éviter. Mais elle apparaît au dessus de ces extrêmes comme un sommet, fondé sur le principe de contradiction et les

faits les plus certains de l'expérience. Elle repose en d'autres termes sur les vérités premières de l'ordre d'invention.

Si en effet à la lumière du principe de contradiction ou d'identité, nous considérons la multiplicité des êtres, objets de l'expérience, il est manifeste que l'être n'est ni équivoque, ni univoque, mais analogue.

1° *Le Principe de contradiction ou d'identité exclut l'équivocité de l'être.* — Ce principe est formulé par Aristote du point de vue logique : « On ne peut affirmer et nier en même temps le même prédicat du même sujet, sous le même rapport. » Ontologiquement ce principe s'exprime : « Il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas. » Plus brièvement : « l'être n'est pas le non-être » ; ou, comme disait Parménide : « l'être est l'être, le non-être est le non-être, ils ne peuvent se confondre. » Les auteurs spirituels disent de même : « Le bien est le bien, le mal est le mal, la chair est chair, l'esprit est esprit, ne confondons pas. » — « Est est, non non » disait Notre-Seigneur.

Aristote dans le IVe l. de la Métaphysique défendit la valeur réelle de ce principe contre les sophistes (nominalistes ou conceptualistes) et contre l'évolutionnisme absolu d'Héraclite, renouvelé plus tard par Hégel.

Malgré tous les efforts de la sophistique, subsiste cette évidence intellectuelle première : ce qui est *évidemment absurde*, comme un cercle-carré, est non seulement *inconcevable* mais *irréalisable*, même par la toute puissance infinie. Cette évidence intellectuelle, qui dépasse l'expérience, produit dans notre esprit une certitude absolue, plus ferme et plus éclatante que le diamant. Descartes a bien dit inconsidérément : peut-être Dieu peut faire un cercle-carré ; mais ce doute n'était pas dans l'esprit de Descartes comme une persuasion intime, c'était seulement un jeu sophistique d'images et de mots. — Si des milliers d'hommes venaient nous dire qu'ils ont vu des cercles-carrés, ou qu'il en existe peut-être dans les nébuleuses inconnues, notre intelligence répondrait avec la plus absolue certitude : cela n'est pas seulement inconcevable pour nous, c'est réellement impossible en soi.

Aussi le principe de contradiction nous apparaît-il très évidemment non pas seulement comme une convention grammaticale, ou comme une loi logique et subjective de la raison, ou comme une loi des phénomènes réels, mais comme une loi ontologique et universalissime de la réalité quelle qu'elle soit ; il exprime l'impossibilité réelle fondamentale.

Ce principe indémontrable est premier, et sur lui tous les autres sont fondés, selon Aristote [1], en ce sens tout au moins qu'on peut les démontrer indirectement, par l'absurde. Ainsi contre les sceptiques se défendent les principes de raison d'être, de causalité efficiente, de finalité, de substance, de mutation.

Cette toute première évidence intellectuelle de la valeur réelle du principe de contradiction suppose que *la notion d'être n'est pas équivoque*, mais qu'elle jouit d'une valeur objective et représente *quelque chose de positif, réellement semblable* dans les différents êtres *et opposé au néant*. Le principe de contradiction est fondé en effet sur la notion de l'être et la vue de son opposition au néant. Si le mot « *être* » était équivoque et signifiait une *similitude* purement verbale ou conceptuelle, *non réelle*, le principe de contradiction ainsi fondé n'apparaîtrait pas en toute évidence comme loi de la réalité, mais seulement comme loi de la raison et du langage. En d'autres termes, si le nom universalissime d'*être* s'attribuait équivoquement aux différentes réalités, comme celui de chien appliqué à l'animal domestique et à la constellation, il n'y aurait aucune similitude réelle entre les différents êtres, pas même celle de l'opposition au néant, et par suite quelque être pourrait être identique au rien pur et simple ; quelque chose pourrait être vrai selon la foi et faux selon la science, comme l'ont dit les averroïstes et après eux les modernistes, ce qui est pourtant l'absurdité même.

Très certainement donc l'être n'est pas équivoque, car, sans aucun doute, il faut affirmer, contre l'agnosticisme empirique ou idéaliste et contre le panthéisme évolutionniste, la valeur ontologique du principe de contradiction. Très fermement il faut dire avec Parménide : l'être est l'être, le non-être est non-être, ils ne peuvent se confondre, « *est est, non non* ». Cette toute première évidence intellectuelle a une extension infinie selon toute la latitude de l'être soit actuel, soit possible ; évidence métaphysique, elle dépasse absolument l'expérience, bien qu'elle en provienne matériellement par l'abstraction des notions d'être et d'identité. Le principe de contradiction exclut donc l'équivocité de l'être.

2° *L'expérience, elle, nous interdit d'affirmer que l'être soit univoque.* — On ne peut pas nier en effet, avec Parménide, la valeur de l'expérience pour sauvegarder le principe de contradiction ou d'identité ; on ne peut déclarer illusoires la mutation et la multiplicité des êtres.

De plus, loin d'être contraire à l'expérience, le principe de con-

1. *Metaph.*, l. IV, c. 3.

tradiction l'éclaire d'en haut. Sous la lumière de ce premier principe de la raison, la multiplicité et la mutabilité des êtres exclut manifestement l'univocité de l'être.

Il existe certainement des pierres, des plantes, des animaux, des hommes, et en eux des phénomènes variables. Cette multiplicité et cette mutabilité seraient impossibles *si l'être était univoque*, en d'autres termes, *s'il signifiait en tous une formalité absolument semblable*. S'il en était ainsi en effet, l'être devrait être diversifié comme un genre par des différences *extrinsèques*, comme l'animalité a pour différence extrinsèque la rationalité. Or une différence extrinsèque à l'être est inconcevable, car en dehors de l'être il n'y a rien, comme le disait justement Parménide. *Si donc l'être était univoque* (comme un genre), *il serait en même temps unique*. Et Spinoza, en vertu de son réalisme absolu, aurait dû conclure comme Parménide : toute multiplicité non seulement substantielle, mais même accidentelle ou modale, et toute mutation sont une vaine illusion. Aussi saint Thomas a-t-il profondément noté : « Parménide se trompait en considérant l'être comme une nature une, à la manière d'une nature générique. Cela est impossible : l'être n'est pas un genre (fondé sur une similitude absolue) mais il se dit de façon différente des différents êtres. [1] »

Il suit de là que le principe de contradiction exclut l'équivocation de l'être, et l'expérience exclut son univocation [2].

3° *Enfin l'analogie de l'être s'impose* comme le seul milieu concevable entre l'équivocation et l'univocation, qui sont également impossibles. — Aristote [3] et saint Thomas [4] l'enseignent souvent : l'être se dit des différentes réalités *analogiquement*, il désigne en toutes *quelque chose de réel et de proportionnellement semblable*. Ainsi le nom de *connaissance* signifie proprement dans la sensation

1. S. THOMAS *in Metaph.* l. I, c. v, lect. 9 : « In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi *una ratione* et *una natura*, sicut est natura generis. Hoc est enim impossibile. Ens enim non est genus, sed *multipliciter dicitur de diversis*. »

2. La scolastique dit généralement *univocitas*, le dictionnaire français porte *univocation*, caractère de ce qui est univoque, c'est-à-dire de ce qui désigne plusieurs objets distincts, mais de même genre. Par opposition : *mot équivoque*, qui a deux sens différents.

3. ARISTOTELES, *Categoriae*, c. 1. — *Post Anal.*, l. II, c. 13 et 14. — *Metaph.* l. III, c. 3 ; — l. IV, c. 1 ; — l. X, c. 1 ; — l. XII, c. 4 ; — *Ethic. ad Nic*, l. I, c. 6.

4. S. THOMAS, Iª q. 13, a. 5. — *de Potentia*, q. 7, a. 7. — *de Veritate*, q. 2, a. 11. — q. 3, a. 1, 7ᵐ. — q. 23, a. 7, 9ᵐ. *Quodl.* 10, 17, 1ᵐ. — Cf. etiam CAJETANUM, *de Analogia nominum*, c. 4 et 6 et de *Conceptu entis*. — JOANNEM A S. THOMA, *Cursus Phil.*, *Logica*, q. 13, a. 5. — Nous avons aussi traité longuement cette question de l'analogie de l'être : *Dieu son existence et sa nature*, [Paris, 1915, Beauchesne], p. 515-590.

et l'intellection quelque chose de réel et proportionnellement semblable : ce que la sensation est au sensible, l'intellection l'est à l'intelligible. L'une et l'autre sont dites connaissance, au *sens propre* et non seulement métaphorique, sans que la connaissance soit *une* à la manière d'un genre, mais en vertu d'une réelle *similitude de proportions*. Malgré la diversité générique du sensible et de l'intelligible, le mot connaissance s'applique dans les deux cas au sens propre.

De même le nom d'être signifie *proprement* mais *diversement* les êtres contingents et leurs accidents, vg. l'homme est un être, sa couleur aussi est une réalité, mais l'homme est en soi, et la couleur en lui. La substance a *son être* en soi, proportionnellement l'accident a *son être* à lui, mais dans un sujet auquel il appartient. Le nom d'*être* désigne donc en eux une formalité qui n'est pas purement et simplement la même ou semblable, mais proportionnellement la même (ens significat in substantia et accidente rationem non simpliciter sed proportionaliter eamdem).

Les êtres contingents, qui sont engendrés et se corrompent ensuite, ne peuvent avoir leur existence par eux-mêmes, l'existence est en eux un attribut non pas essentiel mais contingent. Par suite, selon le principe de causalité, qui repose sur celui de contradiction ou d'identité, les êtres contingents dépendent de l'Être nécessaire, qui *est* son existence, au lieu d'*avoir* l'existence, et en qui se vérifie de la façon la plus pure le principe d'identité ; c'est l'absolue simplicité et immutabilité : « Je suis celui qui suis » Exode, III, 14.

D'où la distance infinie qui sépare le créé de l'Incréé : « Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis *non secundum eamdem rationem*, sed deficienter » dit saint Thomas I[a], q. 13, a. 5. L'être désigne en Dieu et dans la créature une perfection qui n'est pas purement et simplement la même, mais proportionnellement la même (*non simpliciter eadem, sed proportionaliter eadem*). Le saint Docteur précise dans le *de Veritate*, q. 2. a. 11 : « Il y a entre Dieu et la créature une similitude de deux proportions... comme la vue se dit de la vue corporelle et de l'intuition intellectuelle, en ce sens que la vue est à l'œil, ce que l'intelligence est à l'esprit » ou à l'âme dont elle est la faculté. De même on lit, *de Veritate*, q. 23, a. 7, ad 9 : « Quoique le fini et l'infini ne puissent être proportionnés (proportionata), ils peuvent cependant être proportionnels (proportionabilia)..., car Dieu est à ses attributs comme la créature l'est aux siens », par exemple l'Être nécessaire est à son existence incausée comme l'être contin-

gent est à son existence causée. Dans les deux cas *être* est pris selon son sens *propre* et non seulement métaphorique, mais il signifie quelque chose de proportionnellement semblable en Dieu et dans le créé. Ainsi, disions-nous, l'intellection et la sensation sont appelées *proprement* connaissance, en tant que la première est à l'intelligible comme la seconde au sensible. La connaissance n'est pas un genre (purement et simplement le même) dont l'intellection et la sensation seraient les espèces ; l'être n'est pas un genre qui aurait, pour différences extrinsèques, celles du nécessaire et du contingent ; rien n'est extrinsèque à l'être, cf. I^a^, q. 3, a. 5.

Telle est la doctrine authentique de saint Thomas sur l'analogie de proportionnalité. Nous avons montré ailleurs, en quoi elle diffère de la doctrine de Scot et de celle de Suarez [1].

L'être est donc analogue et désigne selon son sens *propre* quelque chose de *réel* et de *proportionnellement semblable* dans l'Être nécessaire, dans l'être contingent et dans les accidents de ce dernier.

Ainsi est exclu *le panthéisme*, car la transcendance de l'Être nécessaire est maintenue. « Entre le Créateur et la créature, comme le dit le IVe Concile de Latran, on ne peut trouver une telle similitude, qu'il ne faille noter une dissimilitude plus grande encore [2]. »

1. *Dieu, son existence et sa nature*, 3e éd., p. 568-590. Pour Suarez, les analogues doivent se définir : quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen *simpliciter eadem* et *secundum quid diversa* ; tandis que les thomistes disent *secundum quid eadem* et *simpliciter diversa*. Dès lors, pour Suarez comme pour Scot, l'être en tant qu'être n'est plus essentiellement varié, et il désigne en Dieu et dans la créature une perfection qui est *simpliciter eadem*, ce qui le conduit à soutenir que pas plus dans la créature qu'en Dieu il n'y a distinction réelle entre l'essence et l'existence. Cette conception suarézienne de l'analogie, nous l'avons montré *loc. cit.*, se heurte aux difficultés que rencontre l'univocité de l'être : si l'être en tant qu'être est *simpliciter unum* il ne peut se diversifier que par des différences qui lui sont *extrinsèques*, or rien n'est extrinsèque à l'être. Il faut revenir à Parménide et nier l'existence du multiple. On peut s'en rendre compte par les 16 premières propositions rosminiennes condamnées, *Denzinger*, 1891...

Déjà *l'animalité*, qui est une notion *univoque*, est *simpliciter eadem* et *secundum quid diversa* dans l'homme et dans le ver de terre ; elle désigne dans les deux la vie sensitive. Il est clair qu'il y a une dissimilitude beaucoup plus profonde entre l'existence de l'Être nécessaire et celle de l'être contingent.

De plus on ne peut éviter de se prononcer entre Suarez et saint Thomas en évitant d'employer le mot *simpliciter* et en disant *secundum quid eadem* et *secundum quid diversa*, on n'aurait ainsi qu'une définition nominale qui ne ferait pas connaître l'*essence* de l'analogie. C'est comme si pour distinguer le péché véniel d'un acte bon imparfait, on voulait éviter de dire que le péché véniel est *simpliciter* un mal. Il ne suffirait pas d'affirmer qu'il est un mal à un point de vue, *secundum quid*.

2. « Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. » Denzinger, n° 432. Il est difficile de concilier avec cette déclaration conciliaire la définition suarézienne de l'analogie, d'après laquelle la perfection analogue est *simpliciter eadem* et *secundum quid diversa* en

Dieu est l'Être même subsistant, souverainement simple et immuable, il est donc réellement et essentiellement distinct du monde composé et changeant, et de tout être qui a l'existence sans être l'existence même [1].

Par la même analogie est exclu *l'agnosticisme* : Dieu est connaissable non seulement d'une façon métaphorique ou symbolique, mais selon le sens *propre* des termes qui expriment les perfections absolues (*simpliciter simplices*) ; cela en vertu de la proportionnalité propre qui existe entre l'être incréé et l'être créé, entre la sagessee divine et la sagesse humaine, comme celle qui existe entre notre intellection et notre sensation nous permet de les appeler toutes les deux et au sens propre *connaissances*. Si dire de Dieu qu'il est *irrité*, est une métaphore, puisque la colère est une passion de la sensibilité, ce n'en est pas une de dire qu'il est la Sagesse même, puisque c'est là une perfection absolue, qui n'implique aucune imperfection.

Ces deux conséquences de l'analogie de l'être contre le panthéisme et l'agnosticisme sont fondées, comme l'analogie ellemême, sur le principe de contradiction ou d'identité et sur l'expérience la plus certaine qui nous assure l'existence du multiple et du devenir. Elles reposent donc sur les vérités fondamentales de l'ordre d'invention. Ces vérités initiales semblent d'abord en opposition entre elles. Comment concilier le multiple et de devenir, affirmés par l'expérience, avec l'identité, affirmée par la raison dans son premier principe ? C'est le grand problème métaphysique posé depuis Parménide et Héraclite.

---

Dieu et dans le créé ; dans ce cas la similitude serait plus grande que la dissimilitude.

1. On a soutenu récemment que si Dieu s'unissait personnellement la nature individuelle des différents hommes, comme le Verbe a assumé la nature humaine du Christ, alors serait réalisée une certaine forme du panthéisme, analogue au spinozisme, et qui n'a pas été réfutée par saint Thomas. Cf. *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, article Panthéisme, col. 1326...

Il est clair que l'hypothèse dont on parle n'est pas réalisée, car les hommes seraient alors impeccables et de fait ils sont pécheurs. Mais même si elle l'était, ce ne serait point du tout une forme du panthéisme, car dans cette hypothèse les natures, humaines individuelles seraient librement créées et librement assumées par Dieu comme le fut la nature humaine du Christ. De plus cette hypothèse diffère absolument du Spinozisme selon lequel Dieu se trouve dans la nécessité de créer ou de produire ses modes finis, ce que saint Thomas a réfuté d'avance à plusieurs reprises Iª, q. 3, a. 6 et 8 ; q. 9, a. 1 ; q. 19, a. 3 et 4, etc.

Il est clair aussi, quoiqu'en dise le même article du *Dictionnaire Apologétique*, col. 1327, que Hégel, du fait qu'il nie l'existence de l'Être même subsistant, toujours absolument *identique* à lui-même, et pose à sa place un *devenir*, qui est à lui-même sa raison, devait nier la valeur ontologique du principe de contradiction ou d'identité.

La doctrine de l'analogie le résout, elle concilie les vérités initiales de la philosophie et conduit à la vérité suprême de l'ordre naturel : « Dieu seul est son existence, en Lui seul l'essence et l'existence sont identiques » ; *Ego sum, qui sum.*

Cette vérité est fondamentale, non plus dans l'ordre d'invention, qui est analytique et ascendant, mais, comme le dit saint Thomas, *in via judicii* [1], dans l'ordre synthétique et descendant, qui assigne les raisons suprêmes du jugement doctrinal sur toutes choses. C'est la réponse aux derniers pourquoi de la philosophie sur Dieu et sur le monde : Pourquoi y a-t-il un seul être incréé, immuable, infini, absolument parfait, souverainement bon, omniscient, libre de créer etc ? Pourquoi tous les autres êtres ont-ils dû recevoir de Lui tout ce qu'ils sont, et doivent-ils attendre de Lui tout ce qu'ils doivent être ? Parce que Dieu est l'Être même subsistant, et parce qu'en Lui seul s'identifient l'essence, l'existence et l'agir.

Telle est la plus pure et la plus haute vérification du principe de contradiction ou d'identité, première loi de notre pensée, qui ne nous apparaît plus seulement comme une convention grammaticale, ni comme une loi simplement logique, ou une loi expérimentale et phénoménale, mais comme la loi absolument nécessaire et ontologique de toute la réalité, bien plus comme la loi universalissime et suprême de l'être. C'est pourquoi celui qui comprendrait profondément toute la virtualité ou la portée de ce principe verrait aussitôt sous sa lumière, dans le miroir des choses sensibles, l'existence de Dieu absolument simple et immuable et donc réellement et essentiellement distinct du monde composé et changeant. Il est clair en effet que les choses multiples et variables n'existent pas par elles-mêmes, leur existence demande donc une cause, et en dernière analyse une cause absolument simple et immuable, l'Être même, infiniment supérieur à tout ce qui dans l'ordre corporel ou dans l'ordre spirituel est multiple, composé et changeant.

En d'autres termes, si le principe de contradiction ou d'identité est loi universalissime et fondamentale de toute la réalité, il y doit avoir, dans la réalité suprême, identité pure et absolue de l'essence et de l'existence et de tous les attributs ; l'Être premier doit être nécessairement l'Être même, la Vérité, le Bien, la Sagesse, l'Amour ; il doit être toujours absolument *identique* à lui-même, à l'antipode du *devenir* ou de l'évolution créatrice, rêvée par l'évolutionnisme absolu. « In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppo-

1. I^a q. 79, a. 9. Cf. *del Prado*, O. P. *De Veritate fundamentali Philosophiae christianae*, 1911. Fribourg, Suisse.



sitio [1]. » Il n'y a en Dieu de distinction réelle qu'entre les relations trinitaires opposées entre elles, que seule la Révélation peut nous faire connaître. Par là se trouvent réfutés en même temps le panthéisme et l'agnosticisme qui méconnaissent, pour des raisons contraires, la vraie notion de l'analogie de l'être.

Ainsi comprise cette doctrine thomiste de l'être analogue, fondée sur le principe de contradiction et sur l'expérience, apparaît comme un sommet métaphysique au-dessus des erreurs extrêmes opposées entre elles, au-dessus aussi de l'éclectisme, qui juxtapose tant bien que mal les divers aspects du réel sans les concilier. Cette haute doctrine est ainsi comme la clef de voûte de la métaphysique générale, et par elle on voit pourquoi et comment dans la philosophie traditionnelle la vérité suprême de l'ordre synthétique correspond à la vérité fondamentale de l'ordre analytique ou d'invention, au principe d'identité.

Ainsi se vérifient les paroles de Léon XIII dans l'Encyclique *Æterni Patris* : « Philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina, suo velut gremio, concludunt. » C'est pourquoi Pie X ajoutait dans son Motu proprio *Doctoris Angelici* : « Quae in philosophia sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit. » Parmi ces fondements il faut évidemment compter la conception métaphysique de l'être en général, et l'analogie selon laquelle il s'attribue à Dieu et au créé.

Roma, Collegio Angelico. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

1. Concilium Flor., *Denzinger*, n° 703.

# LA PERCEPTION EXPÉRIMENTALE DE L'AME PAR ELLE-MÊME

## D'APRÈS SAINT THOMAS [1]

La conscience que nous avons de notre âme et de ses actes peut être envisagée comme un fait. C'est de cette manière que la considèrent souvent Aristote, saint Augustin et saint Thomas lui-même [2]. C'est le point de vue proprement psychologique.

On peut rechercher aussi dans la structure organique de l'être humain les causes de ce fait. L'étude de la conscience prend alors un caractère métaphysique. Saint Thomas, s'inspirant de saint Augustin, mais modifiant ses données pour les mettre en harmonie avec la doctrine aristotélicienne, nous a laissé un exposé très approfondi de cette métaphysique du fait de conscience. Notre

1. Nous faisons état pour cette étude, en toute première ligne, de la synthèse de l'art. 8 de la Quest. 10 du *De Veritate*. (Cf. art. 9 et Q. 8, a. 6). Viennent en second lieu, le chapitre 46 du livre III du *Contra Gentes*, l'art. 1 de la Quest. 87 de la Prima Pars de la *Somme Théologique*, la leçon 9 des Commentaires sur le Liv. III *De Anima* (cf. leç. 8), la fin de la leç. 6 du IIe liv. du même traité, les leç. 15 et 7 du Commentaire du *De Causis*. Nous comptons encore avec certains passages du Commentaire de saint Thomas sur le liv. I des *Sentences*, principalement *Dist.* 3, Q. 4, a. 5 et Q. 5. (Cf. le *texte* de cette distinction et l'Exposition de la seconde partie de ce texte).

Pour ce qui regarde « la conscience sensible », nous suivons Jean de saint Thomas. *Cursus philosophicus, De Anima*, Q. 4, a. 4, paragr. *Dico tertio*, qui condense les données d'Aristote, saint Thomas, Cajetan et Bañez (cf. San Severino, *Dynamilogia*, ch. III.).

D'une manière générale, nous avons trouvé de nombreux renseignements chez le même auteur, dans son *Cursus theologicus*, I. P., Q. 43, Disp. 17, a. 3, au cours des rapprochements qu'il fait valoir entre la conscience psychologique et la connaissance mystique. Les art. 20 à 25 du ch. VII de la *Dynamilogia* de San Severino, (*Philosophia christiana cum antiqua comparata*) ont été mis aussi à contribution mais ils défient, par leur richesse même, les bornes imposées à ce court article. On trouvera au bas des pages d'autres citations, d'ouvrages de Zigliara, etc. — Saint Augustin, *De Trin.*, 1-9 15, est sous-entendu, pour ainsi dire, à toutes les pages, lorsqu'il n'en sera pas fait mention explicitement.

2. Aristote, *De Anima*, l. I, ch. 1. *Ethique Nicom.*, l. 9, ch. 9 — Saint Augustin, *De Trin.*, I. 9, n° 9 ; l. 10, n° 7. 16 ; Saint Thomas, *De Verit.*, Q. 10, a. 8 ; *Comment. De Anima* loc. cit., I lec. 1 ; et *Eth.* c. 9, leç. 11, etc.

intention présente est de le mettre en lumière. La portée de la conscience, son objet précis, sa possibilité et sa légitimité de droit, sa justification donc, et son explication totale, du point de vue de l'être et non plus du phénomène, tels sont les résultats et le bénéfice entrevus de cette étude, d'ordre épistémologique.

Selon saint Thomas, trois facteurs psychologiques concourent à la formation de la connaissance de l'âme par elle-même :

Une connaissance habituelle, immédiate, permanente, de l'âme par elle-même, dans le fond même de sa substance, connaissance ayant la valeur d'une perception expérimentale en puissance ;

L'intervention d'un acte de connaissance intellectuelle abstractive, ou même sensible, portant sur un objet quelconque ;

La réflexion actuelle de l'intelligence sur cet acte quelconque remontant jusqu'à sa racine, à savoir l'âme elle-même, en tant que principe de cet acte et actualisé par lui.

Le cercle se ferme ainsi, par le retour de la connaissance actuelle sur l'objet de la connaissance habituelle. Les deux connaissances fusionnent, comme acte et puissance vis-à-vis du même objet, muées en une seule, à savoir la connaissance habituelle désormais actualisée. Et le processus s'achève conformément au caractère de la connaissance habituelle de fond, qui est d'être une connaissance immédiate, une perception expérimentale, la perception de l'âme par elle-même.

On le voit, dans cette analyse de la formation de la connaissance de l'âme par elle-même, la réflexion joue le rôle d'actualisateur de la conscience habituelle, mais c'est la connaissance habituelle qui finalement boucle le processus et donne à la conscience actuelle d'atteindre immédiatement, donc expérimentalement, non pas les phénomènes, mais la substance même de l'âme. Sans la conscience habituelle, l'âme rejoindrait sans doute le principe de ses actes par la réflexion actuelle, mais elle ne pourrait se saisir directement, s'expérimenter elle-même comme étant ce principe et dire : c'est *moi* qui pense.

Il a fallu d'abord, pour s'orienter, présenter dans son ensemble la trajectoire du mouvement qui aboutit à la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même. Maintenant il nous faut expliquer chacun de ces facteurs, en justifier l'existence, déterminer leur rôle et marquer l'enchaînement dynamique de leur organisme psychologique.

---

## I

### LA CONNAISSANCE HABITUELLE DE L'AME PAR ELLE-MÊME.

L'article 8 de la question 10 *De Veritate* contient la synthèse la plus générale que saint Thomas nous ait laissée, touchant la connaissance de l'âme par elle-même [1]. Le sujet annoncé dans le titre de l'article postulait cette universalité : l'âme *(mens)* se connaît-elle elle-même par son essence ou par quelque espèce ou idée ?

Saint Thomas, pour résoudre la question, distingue deux sortes de connaissances de l'âme, la connaissance individuelle et concrète et la connaissance scientifique et abstraite.

La première est celle que tout individu humain peut prendre de son âme individuelle, de ce qui se passe en elle, de son existence. C'est la conscience psychologique.

La seconde, après avoir pris acte, grâce à la première, de l'existence du sujet de ses recherches, étudie la nature de l'âme et ses propriétés, comme l'on étudierait la nature de l'âme des animaux ou des plantes, une fois informé de leur existence et de leurs phénomènes par la connaissance extérieure. Cette seconde connaissance de l'âme est à deux degrés que recense ici saint Thomas, le degré scientifique et le degré philosophique. Je n'insiste pas, car, à ses deux degrés, cette seconde sorte de connaissance n'est pas du sujet de cet article. Saint Thomas résout, en effet, la question qui la concerne en concédant que la connaissance scientifique de l'âme s'opère par le moyen d'*idées*, comme s'il s'agissait d'un objet quelconque, et que sa connaissance philosophique s'obtient par un recours aux idées éternelles, c'est-à-dire aux principes premiers imprimés par elles dans nos âmes d'après lesquelles nous portons

1. On m'a dit que la doctrine de cet article (1256-57) n'avait pas été maintenue dans la Somme I, q. 87, a. 1, où saint Thomas traite la même question, (vers 1268) sous une forme plus aristotélicienne, moins augustinienne, et où il ne nomme même pas la connaissance habituelle de l'âme par elle-même. Certes, la perspective est différente, mais préterition n'est pas négation. Dans la Somme saint Thomas admet toujours la *perception* de l'âme par sa *seule présence*. Il cite le texte de saint Augustin : *Non velut absentem se quaerat mens cernere, sed praesentem curet discernere* qui suppose la connaissance habituelle. Enfin, s'il ne recourt pas explicitement à cette connaissance habituelle, sans doute par ce qu'il veut faire bref et que son objectif n'est pas, comme dans les Questions disputées de rechercher les fondements métaphysiques de la conscience psychologique, mais seulement de manifester qu'elle s'opère par la réflexion sur les actes de l'âme et n'a rien d'une connaissance angélique, il n'a pas cessé de croire à cette connaissance habituelle, comme suffit à le prouver la mention qu'il en fait dans l'une des questions suivantes : *et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter sed* HABITUALITER. I, q. 93, a. 7, ad 4.



sur toutes choses un jugement définitif, et donc derechef, par des *idées*.

Il ressort de cette division que c'est de la seule connaissance individuelle que, selon saint Thomas, nous devons attendre la connaissance de l'âme, non par des idées essentiellement relatives à leur objet, (connaissance intentionnelle), mais immédiate, bref, la connaissance directe de l'âme par elle-même. Nous voici ainsi à pied d'œuvre pour aborder le sujet de la connaissance habituelle.

Car, poursuit saint Thomas, cette connaissance individuelle, nous la possédons à deux états : « Quant à la connaissance de l'âme dans ce qu'elle a de propre, *(quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod habet esse in tali individuo)* il faut distinguer si elle est habituelle ou actuelle [1]. » Je prie que l'on remarque dès cette simple entrée en matière, la continuité latente qu'elle suppose, entre la connaissance actuelle et la connaissance habituelle de l'âme. Ce ne sont pas deux espèces de connaissance, c'est la même connaissance, dite individuelle, de l'âme, à deux états *habitû* et *actû*. Ce sont deux moments d'une seule et même connaissance. Ainsi du moins les envisage saint Thomas dans cet énoncé préliminaire : et la suite confirmera cette vue [2] : « Quant à la connaissance habituelle [3], je dis que l'âme se voit par son essence, c'est-à-dire que du fait que son essence lui est présente, elle a la puissance (*est potens*) de s'actualiser dans l'acte de connaissance de soi-même : tout comme quelqu'un, du fait qu'il a l'*habitus* d'une science, par la présence même de cet *habitus*, a la puissance de percevoir tout ce qui relève de cet *habitus, illa quae subsunt illi habitui.* » Dans ce court passage, saint Thomas fonde l'existence de la connaissance habituelle de l'âme sur ce fait que l'âme est toujours présente à elle-même ; puis il fait valoir l'efficacité de ce fondement pour produire une connaissance habituelle, par une comparaison empruntée à notre expérience journalière : la présence intérieure de l'*habitus* de science dans l'esprit du savant, engendrant la connaissance habituelle de l'objet de cette science.

1° Pour comprendre le premier point, il faudrait faire interve-

1. *Loc. cit.* q. x paragr. « *Quantum igitur ad primam* ».

2. On peut collationner à l'appui de cette continuité ce passage de l'art. précédent « *Illud enim* habitualiter *cognoscit aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi* in actum *cognitionis ejus rei quae habitualiter cognosci dicitur.* » *De Veritate*, Q. 10, a. 9.

3. J'intervertis l'ordre de S. Thomas qui décrit d'abord la connaissance actuelle qu'il avait d'abord énoncée en second.

nir ici tout ce que saint Augustin [1], après Proclus [2], et saint Thomas lui-même ont dit de la structure de l'esprit pur. Nous n'en avons pas présentement la possibilité. Disons donc brièvement que tout esprit, parce que sa substance est à la fois parfaitement intelligible et parfaitement intelligente, se trouve originellement comme divisé intérieurement, en sujet et objet d'intelligence.

Dans l'ange et dans l'âme séparée aucun obstacle ne s'oppose à ce que s'actualise l'intelligence de soi, dont les éléments sont ainsi naturellement préformés. La puissance intellectuelle est aussi expédite que l'objet est actuellement intelligible. Naturellement informée par la substance auto-intelligible qu'elle est elle-même, l'âme séparée possède en soi, à la manière d'une espèce ou d'un *habitus*, de quoi faire acte d'intelligence de soi et elle le fait.

Il n'y a aucune raison pour ne pas poser cette dichotomie interne dans l'âme unie à un corps, pourvu que l'on considère celle-ci, non pas précisément en tant que forme du corps, mais comme esprit, *mens*, comme substance spirituelle, ce qu'elle ne laisse pas d'être lors même qu'elle est unie au corps [3].

Mais ici se rencontre un obstacle à la réalisation actuelle de la connaissance amorcée. Cet obstacle ne provient pas d'un manque d'intelligibilité de l'âme. A vrai dire, elle est forme du corps, mais n'est pas pour cela matérialisée. « Bien que l'âme soit unie à une matière comme sa forme, dit saint Thomas, elle n'est pas cependant soumise à la matière, au point de s'en trouver matérialisée, et de ne pas être intelligible en acte, de l'être seulement en puissance, d'avoir besoin d'être abstraite d'une matière [4]. »

C'est uniquement du côté de l'âme en tant qu'intelligente, du côté du sujet connaissant et non de l'objet à connaître qu'est situé l'obstacle. Dans sa condition présente, en effet, qui est d'être unie

1. *De Trinitate*, L. 9 à 15.

2. *Institutio Theologica*, Parisiis, Didot, 1855, p. LVII, n° 15, 16 ; p. LXVII, n° 43, 44, etc... Cf. le Comment. du *De Causis*, spécialement leç. 15 et 7.

3. *De Veritate*, Q. 10, a. 1. Cf. San Severino, Philosophia christiana cum antiqua comparata, Dynamilogia, ch. 7, a. 20, paragr. « Sanctus Thomas multis in locis. »

4. *De Veritate*, Q. 10, a. 8, ad 4$^{um}$. Saint Thomas semble se contredire, Summa theol. I, q. 87, a. 1 : *Intellectus... in sua essentia consideratus... habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu... per species a sensibilibus rebus abstractas*. Il n'y a pas contradiction si l'on pèse attentivement ces termes : *virtutem ut intelligatur* dénomme en effet l'intellect dans un état présent d'aptitude parfaite (virtus ultimum potentiae), à être l'objet d'une intelligence *actuelle* de lui même, ce qui n'a lieu que lorsque l'intelligence a été actualisée par son acte. Intelligible en acte dénomme simplement l'intelligibilité ontologique, dite ici en acte, parce que, fondée sur une nature spirituelle, elle n'est pas en puissance comme dans les réalités matérielles.

à un corps en ce qui concerne son être, et conséquemment ses opérations, l'âme ne peut faire acte d'intelligence sans puiser la matière de ses intellections dans les réalités matérielles. Or l'âme intelligible à laquelle l'âme intelligente est nativement coordonnée, dans le fond même de leur substance identique, n'a rien de matériel. Force est donc à l'âme intelligente de demeurer en suspens vis-à-vis de cet objet qui lui est cependant immanent, qu'elle a tout ce qu'il faut pour connaître, mais dont elle ne peut réaliser la connaissance actuelle en raison de sa constitution organique présente, qui la lie au corps dans son être et dans son opération. C'est cet état de connaissance liée qui est appelé par saint Thomas du nom de connaissance habituelle.

2° C'est en effet de ce nom que nous nommons les connaissances analogues qui rentrent dans notre expérience quotidienne. C'est le second point du passage de saint Thomas. A ceci près que l'essence de l'âme est un objet inné pour l'âme [1], tandis que les objets de notre science sont acquis, l'état d'esprit d'un savant est tout à fait semblable à l'état de l'âme que l'analyse précédente nous a révélé. Le savant, même en l'absence de tout acte de sa science, ne possède-t-il pas *l'habitus*, qui le rend *capable*, en vertu de sa présence dans son esprit, de percevoir tout ce qui relève de cet *habitus* [2] ? Il en a donc la connaissance habituelle.

Aucun exemple ne saurait mieux nous faire entendre la structure intérieure de l'âme, naturellement fécondée par elle-même, dans l'ordre intelligible, comme l'esprit du savant est fécondé par l'espèce impresse, (ou, ce qui revient au même, par un *habitus* acquis), au point d'être virtuellement prégnante de l'acte de connaissance de soi. On saisit alors la raison et la portée de cette *mémoire de soi*, qui prend une si grande importance dans la philosophie et la théologie de saint Augustin, de tout le Haut Moyen Age, et de même de saint Thomas. La connaissance habituelle de l'âme, par elle-même, se rattache à la structure interne même de notre âme [3].

---

1. *Cum essentia sua sit sibi innata*. Ibid., ad 1^um^.

2. *Loc. cit.*, Ibid. *in corp.*

3. Cette connaissance habituelle, réelle et pourtant située dans les lignes de la puissance, nullement actuelle donc, est tout ce qu'il y a de plus délicat à percevoir, et à se représenter. Aussi a-t-on cherché parfois à la concevoir en l'actualisant quelque peu. Toute la lettre de S. Thomas proteste contre cette exégèse. Citons quelques textes des plus expressifs : « L'essence de l'âme est innée à l'âme... et partant, avant de faire acte de connaissance abstractive, elle a d'elle-même une connaissance habituelle, par laquelle *elle peut* percevoir ce qu'elle est. *De Veritate*,

Il est important, pour préparer les voies à la fusion de la connaissance actuelle de l'âme par elle-même avec sa connaissance habituelle, d'insister, avant de passer à celle-là, sur le caractère direct et immédiat de celle-ci et de reconnaître son contenu précis.

1° La connaissance habituelle de l'âme par elle-même est *immédiate*, c'est-à-dire qu'elle ne s'opère pas par l'intermédiaire d'une espèce ou idée. L'idée n'est nécessaire que là où il y a distance de l'objet intelligible à l'intelligence, ou encore lorsque l'objet étant en soi matériel, demande à être abstrait de sa matière pour être représenté à l'intelligence. L'idée est alors au dedans le substitut ou vicaire spirituel de l'objet. Mais l'essence de l'âme est présente par elle-même à l'âme intelligente ; disons mieux, elle est cette âme elle-même : et, d'autre part, elle est intelligible en acte. Donc, la connaissance habituelle possède en soi, grâce à l'âme même, immédiatement et sans idée intermédiaire, de quoi connaître

---

Q. 10, a. 8, ad 1um; Cf. ad 2, 5, 6. » — « Il n'est pas nécessaire que toujours soit connu en acte ce dont la connaissance habituelle est en nous par les idées existantes dans l'intellect : ainsi n'est-il pas nécessaire que soit toujours connue actuellement l'âme (*mens*), dont la connaissance est en nous habituellement, du fait que son essence est présente à notre intelligence. *Ibid.*, ad 11um. « Le mot d'Augustin : *Mens seipsam per seipsam novit*, doit s'entendre en ce sens que dans l'âme même il y a *de quoi* pouvoir (*unde possit*) produire l'acte de connaissance, par laquelle elle se connaît elle-même en percevant qu'elle est : tout comme par l'espèce reçue dans l'âme habituellement (mémoire, science), il y a dans l'âme *ce qu'il faut pour* considérer actuellement la chose dont elle est l'idée. *Ibid.*, ad 1m, *in contrar.* » On pourrait citer, à la suite de ces textes, de nombreux textes de l'article 9 de la même question.

Le passage du Commentaire sur les Sentences (*In I Sent. Dist.* 3, Q. 4, a. 5, paragr. « *Sed secundum quod intelligere* » où S. Thomas parle d'une intelligence (*intuitus*) confuse d'elle-même, qui ne quitte jamais l'âme, n'est pas contraire à cette doctrine, car S. Thomas y déclare que cet *intuitus* consiste en la simple présence de l'intelligible à l'intelligence *quocumque modo*. C'est réserver le mode de la connaissance habituelle, d'ailleurs déjà signalé dans le texte de S. Augustin qui sert de *sed contra* à cet article, sous le nom de mémoire et rappelé, *Ibid.*, Q. 5, c. et *ad* 1m. L'expression *anima semper se* intelligit du même passage ne signifie rien de plus que l'expression parallèle du *De Veritate*, Q. 10, a. 8 : *sic dico quod anima per essentiam suam se videt*, aussitôt expliquée en ces termes : id est... *est* potens *exire in actum cognitionis sui ipsius*. Dans les deux textes, en effet, la connaissance de soi par l'âme est rapportée à la même cause : *ex hoc ipso quod anima per essentiam suam est sibi praesens*, ce qui n'exige rien de plus que la connaissance habituelle.

Un autre passage de S. Thomas ne peut être interprété dans le sens d'une connaissance actuelle, sise au sein de la connaissance habituelle, que par distraction. S. Thomas (*Summ. Theol.*, I Q. 93, a. 7, ad 3um) en train de parler de la connaissance habituelle *quae nihil aliud est, secundum Augustinum, quam habitualis retentio notitiae et amoris*, poursuit tout à coup : *sed quia, ut ipse dicit, verbum ibi esse sine cogitatione non potest cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam*)... un lecteur inattentif, voyant l'affirmation d'un *verbe* au sein de la connaissance habituelle, IBI, en conclura que la connaissance habituelle est, tout au moins initialement, formée dans un verbe et donc pour

l'âme ; et, si elle pouvait exercer le pouvoir qu'elle a ainsi de la connaître, sa connaissance serait, dans l'ordre intellectuel, une perception expérimentale. C'est le cas de l'âme séparée [1]. »

De plus cette connaissance habituelle est *directe*. Il n'y a pas lieu, comme dans la connaissance actuelle issue de la réflexion sur elle-même, dont nous parlerons tout à l'heure, de recourir, non plus à une idée, mais à la connaissance d'une autre *chose*, — d'un acte ou phénomène extérieur de l'âme, par exemple, — pour revenir ensuite sur sa substance et la percevoir actuelle et présente par le moyen de cette autre connaissance. Non, mais l'essence de l'âme est naturellement, nécessairement et actuellement présente à elle-même *ut quo* et *ut quod* : le mouvement de l'âme qui par l'âme atteint l'âme, s'il pouvait se déclencher, ne pourrait être que direct. Donc la connaissance habituelle qui porte repliée en soi toute la trajectoire de ce mouvement, est directe.

2° L'objet de cette connaissance habituelle de l'âme, n'est pas comme dans la connaissance scientifique ou philosophique, l'essence de l'âme abstraite, sa nature : c'est sa réalité concrète, sa « substance première » telle qu'elle est en fait. Or cette réalité est non seulement l'essence proprement dite, mais le principe profond des actes de l'âme et leur sujet, car ils sont immanents. En d'autres termes, par la connaissance habituelle, l'âme possède en soi *de quoi* connaître ses actes et de quoi se saisir immédiatement comme principe de ses actes. Car c'est ainsi, dans cet état d'activité, qu'elle

---

autant, actuelle. Mais pour s'édifier sur le sens de ce texte, il suffit de le confronter avec le passage parallèle du *De Veritate*, Q. 10, a. 3 c. où le même texte est cité à propos de la connaissance *actuelle* et où S. Thomas commente l' « IBI » de S. Augustin, par ces mots : ibi, *scilicet in mente*, dans l'âme en général. Il n'est plus question de la connaissance habituelle, ni d'y mettre un verbe intérieur, informe, n'appartenant à la langue d'aucun peuple, etc. D'ailleurs, c'est à la *cogitatio*, c'est-à-dire à la pensée actuelle, que S. Augustin attribue ce verbe « qui est tout simplement le *verbe mental* de la pensée formée, par opposition au verbe de la *parole extérieure* : « *formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum, nec latinum, nec linguae alicujus alterius.* » *De Trinitate*, L. XV, n° 19 ; cf. 20-24. Si S. Augustin avance quelque part l'idée d'un verbe informe, qui n'est selon lui qu'une *simple possibilité de penser*, c'est pour lui refuser le nom et la chose d'un véritable verbe. *Ibid.*, n° 25.

C'est d'après ces données qu'il faut juger l'affirmation par l'auteur du *De Intellectu et intelligibili* (opusc. 40, Parme, 53 rom.), autrefois attribué à S. Thomas, d'un *Verbe* informe et confus qui se rencontrerait dans l'âme avant la connaissance actuelle, donc dans la connaissance habituelle de l'âme par elle-même. Ce ne saurait être, d'après S. Augustin, qu'une simple possibilité de penser, informée ajouterait S. Thomas, par la *présence* de son objet intelligible, mais demeurant à l'état virtuel C'est la connaissance habituelle.

1. *Summa theol.*, I, q. 89, a. 1, 2.

vit normalement, et donc est présente à elle-même. Tout cela, étant immanent à l'âme, est, par là-même, *capable* d'être saisi par elle, en elle, et donc forme l'objet connaturel de sa connaisssance habituelle [1].

Ce point est des plus importants à relever, car c'est comme *principe de ses actes* que la réflexion actuelle retrouvera l'âme. Si la connaissance habituelle n'avait pas d'avance ce même objet, la connaissance réflexive ne pourrait pas être regardée comme son actualisation, lui être identique, ni, par suite, bénéficier de la saisie directe et immédiate de la substance de l'âme dont est capable la connaissance habituelle. La conscience pourrait assurer qu'*on* pense à la source de ses actes ; l'âme elle-même ne pourrait témoigner que c'est *soi* qui pense [2], ni partant que c'est sa propre substance qu'elle saisit actuellement à la source de sa pensée. La connaissance psychologique de l'âme demeurerait phénoménale.

## II

### L'ACTE INTERMÉDIAIRE DE CONNAISSANCE ABSTRACTIVE.

L'état natif de l'âme spirituelle, à la fois intelligible et intelligente, et donc imprégnée de soi, (dans l'ordre intelligible, bien entendu), nous apparaît comme un état virtuel, c'est-à-dire un état de tension interne, analogue à la tension de l'esprit du savant, ou, si l'on veut, du grain fécondé, qui attend et guette les influences favorables qui déclencheront sa germination.

La séparation du corps et de l'âme par la mort serait, à ce point de vue, l'occasion idéale, puisqu'elle permet à l'âme intelligente de ne plus puiser ses connaissances dans les données sensibles, et par suite, de réaliser de champ la connaissance habituelle qu'elle a d'elle-même [3]. Faudrait-il donc attendre cet état *anormal* pour le composé humain que nous sommes ? La plus précieuse des connaissances de l'homme après celle de Dieu, s'obtiendrait-elle au prix de la dissolution de son être naturel ?

Non pas ! car le jeu naturel de notre connaissance intellectuelle humaine, telle qu'elle s'exerce présentement, va nous permettre de tourner la difficulté. La connaissance intellectuelle abstractive, qui s'exerce sans cesse, en prenant pour matière les réalités sensibles, constitue en effet, pour la connaissance habituelle de soi et

---

1. Cf. San Severino, *op. cit.*, Dynam., c. 7, a. 22.
2. Cf. San Severino, *op. cit.* et *loc. cit.*, paragr. « Illud prima fronte », p. 869.
3. *Summa theol.*, I ; Q. 89, a. 2.

la tension qui la caractérise, un milieu d'éclosion analogue à celui qui favorise la germination de la semence.

« Pour ce qui est de la connaissance actuelle, par laquelle on se voit avoir actuellement une âme, je dis que cette connaissance de l'âme s'opère par ses actes. Pour percevoir que nous avons une âme, que nous vivons, que nous sommes, il faut nous percevoir sentir, connaître, exercer enfin des actions vitales de cette sorte. C'est ce qu'exprimait ainsi le Philosophe : nous sentons que nous sentons et nous connaissons que nous connaissons, et parce que nous sentons cela, nous connaissons que nous sommes [1]. Personne ne perçoit que c'est *soi qui connaît*, s'il n'a pas auparavant fait acte de connaissance quelconque ; connaître quelque chose passe avant connaître que l'on connaît. Et donc l'âme parvient à la connaissance actuelle de soi et de son existence par l'intermédiaire d'un acte de connaissance ou de sensation antérieur [2]. »

Énoncée en ces termes, la nécessité d'un acte de connaissance abstractive, préludant à la conscience actuelle de soi, nous paraît d'une évidence psychologique et logique incontestable.

Elle ne s'imposa pas moins au point de vue métaphysique, comme saint Thomas l'explique ailleurs : « Rien n'est connaissable, dit-il, s'il n'est en acte : ce qui est en puissance ne peut être connu... Or l'intelligence humaine se trouve être, dans l'ordre des choses intelligibles comme un être uniquement en puissance, tout comme dans l'ordre des choses sensibles, la matière première : et c'est pourquoi on l'appelle intellect possible. Ainsi donc, considérée dans son essence, elle n'est intelligente qu'en puissance. D'où il suit que, d'elle-même, elle a bien la capacité *(virtutem)* de comprendre *(ut intelligat)* mais pas celle d'être saisie intellectuellement, sauf quand elle est actualisée... Et comme il est connaturel à notre intelligence, en l'état de la vie présente, de se tourner vers les choses matérielles et sensibles, il résulte que notre intelligence se saisit elle-même, en tant qu'elle est actualisée par des *species* abstraites des choses sensibles par la lumière de l'intellect agent, lequel joue le rôle d'actualisateur vis-à-vis des intelligibles eux-mêmes, grâce auxquels l'intellect possible fait acte d'intelligence. Ce n'est donc pas par son essence mais par son acte que se connaît notre intelligence. Et cela de deux façons : individuellement d'abord, quand Socrate ou Platon perçoit qu'il a une âme intelligente, du fait qu'« il se perçoit faisant acte d'intelligence : ensuite, en géné-

1. *In Ethic. Nic.*, L. 9, c. 9, leç. 11 ; *De Anima*, L. I, leç. 1.
2. *De Veritate*, Q. 10, a. 8, c. ; cf *Summ. Theol.* I, Q. 87, a. 3.

ral, lorsque nous nous appuyons sur notre acte d'intelligence pour explorer la nature de l'âme humaine. » Pour quiconque possède les termes de la philosophie thomiste, cette page est absolument éclairante et n'a besoin d'aucun commentaire. Un seul mot, peut-être, appelle une précision : c'est la substitution en plusieurs endroits de l'*intelligence*, qui semble bien désigner la puissance intellectuelle, à l'*âme elle-même*. Mais si l'on réfléchit que la puissance intellectuelle trouve toute sa raison d'être dans la nature de l'âme, laquelle est par soi, *primo modo*, radicalement intelligente, étant spirituelle, et d'autre part que la distinction des puissances et de l'essence, si réelle qu'elle soit, n'a pas à intervenir pour la connaissance individuelle de l'âme, qui est la connaissance non d'un abstrait, mais d'un réel concret et vivant, englobant donc tout ce qui fait normalement corps avec l'âme y compris ses puissances, on comprend que saint Thomas ne se soit pas préoccupé de distinguer ici l'essence et la puissance intelligente [2], et qu'il ait employé indifféremment, *promiscue*, successivement les expressions qui désignent l'une et l'autre. Il reste que pour être un objet actuellement saisissable pour elle-même, l'âme doit d'abord s'être actualisée dans des actes [3].

1. *Summa theol.*, I, Q. LXXXVII, a. 1. Cf. *Contra Gentes*, l. III, c. 46; *De Anima*, l. III, leç. 9 ; *De Veritate*, Q. VIII ; a. 6.

2. Cf ; *De Veritate*, Q. 10, a. 1, ad 1um.

3. Tout au moins dans des actes intellectuels, parfaitement immanents à l'âme et les seuls dont saint Thomas se sert dans la Somme théologique I, LXXXVII, 1. Et cela suffit pour assurer la connaissance actuelle de l'âme par ses actes. Une question plus curieuse qu'utile, du moins pour le but que nous poursuivons dans cet article, se pose néanmoins du fait que, selon certains textes que l'on a vus, d'Aristote et de Saint Thomas, l'acte qui actualise l'âme et la rend perceptible à la conscience actuelle, peut être un acte autre que l'acte d'intelligence proprement dite. Aristote nomme la sensation, sur laquelle réfléchit, à sa manière, le sens commun; et même des actes extérieurs. Cf. *Ethic. nic.*, l. IX, c. 9, leç. 11. S. Thomas nomme, outre le *sentire*, les actions vitales en général, et *alia hujusmodi opera vitae exercere*, et son commentateur fidèle, Jean de Saint Thomas, dans l'article où il relève les analogies entre la conscience psychologique et la connaissance mystique, va jusqu'à parler de conscience de l'acte par lequel l'âme anime le corps, *experientia animationis*, de conscience de ce contact, dit-il, qui n'est autre que l'information par laquelle l'âme rend le corps vivant (Cursus theol., in I. P., Q. XLIII, disp. 17, a. 3, passim, spécialement n° 13).

Il est sans doute assez difficile de décrire par quel mécanisme psychologique l'âme peut prendre conscience d'elle-même, en tant que principe de ces opérations du composé humain. Est-ce par ce que les actes sensibles, tout en étant des perfections des organes corporels qui les émettent conjointement avec les puissances sensibles, ne laissent pas de découler de l'essence spirituelle de l'âme, avec les puissances qui les émettent ? Cf. *In I Sent. Dist. III*, Q. 4, a. 2, ., etc. et peuvent être, à *leur source*, objet d'introspection intellectuelle ? Faut-il, avec Zigliara, qui cite S. Augustin à l'appui (*Summa philos.*, L. III, c. II, a. 2, n° 5), tenir que la conscience intellectuelle du sensible s'opère *per accidens et concomi-*

Mais cet état d'actualisation dans ses actes est l'état normal de toute âme vivante. La vie psychologique de tout ordre, en fermentation autour d'elle, constitue un excitant perpétuel à la réflexion, sur cette vie elle-même d'abord et, ensuite, sur son principe intérieur l'âme. On comprend que la tension habituelle où, par le fait de sa connaissance habituelle d'elle-même, se trouve l'âme, dans son fond, vis-à-vis de la connaissance de soi même, — présente à soi-même, — cherche une issue dès la vie présente, dans cette occasion qui s'offre à elle de se rejoindre intellectuellement par le détour de ses actes, et que naisse de cette rencontre d'un milieu favorable, avec ce germe parfaitement formé de la connaissance habituelle de soi, cet acte de réflexion sur ses actes et sur leur racine profonde qui va acheminer définitivement l'âme vers la conscience actuelle de sa propre substance.

On m'excusera d'accentuer si fortement ici l'enchaînement dynamique, qui rattache la réflexion actuelle de la conscience sur les actes de l'âme et sur l'âme elle-même avec la connaissance habituelle de cette même âme, qui n'est autre que sa constitution native. Sans l'appétit inné de se connaître dans sa substance, qui est le fond de la structure intime de tout esprit et qui naît de l'information congénitale de sa substance auto-intelligente, par sa substance auto-intelligible, la réflexion de conscience n'aurait pas dans l'âme sa cause organique, elle constituerait un ensemble de phénomènes en l'air, sans rien qui les soude l'un à l'autre. Une fois posés l'état de tension consécutif à la connaissance habituelle, et l'appétit inné de se connaître soi-même qui s'en dégage, et agit comme un

---

*tanter*, en vertu du lien qui associe la vie plastique du corps à toutes nos opérations sensibles.

Quoi qu'il en soit, le fait paraît bien certain ainsi que l'expose longuement Zigliara, en harmonie avec Saint Augustin et avec le mot de S. Thomas du début de son commentaire *De Anima* : chacun expérimente en soi qu'il a une âme et que cette âme *vivifie*. « Le premier fait attesté par la concience, dit-il, c'est notre vie. Avant même de savoir quels sont la nature, le degré, la perfection de la vie propre qui nous appartient comme hommes, et qui nous distingue des autres êtres vivants, nous sentons, nous savons que nous vivons : et cette vie individuelle, ou, pour parler plus exactement , cet acte vital que la conscience saisit et affirme, étant concret et singulier, apporte en même temps la conscience de notre propre existence. » Zigliara, De la lumière intellectuelle et de l'Ontologisme, Lyon, 1881, L. IV, c. III, n° 502 ; cf, 500-506.

Il y a là un problème : comment l'âme intellectuelle peut-elle réfléchir sur ses opérations sensibles et même plastiques, et se découvrir à leur racine, alors que seul ce qui est purement spirituel est capable de réfléchir sur *soi* ? (Cf, San Severino, *loc. cit.*, c. 22, paragr. *S. Thomas in multis locis*). Comment expliquer le mot de S. Thomas : *In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se* SENTIRE *et intelligere, et* ALIA HUJUS VITAE OPERA EXERCERE ? (*De Veritate*, Q. X, a. 8.) C'est ici de la besogne pour les jeunes.

ferment, tout s'enchaîne et se soude selon l'ordre d'une parfaite continuité organique et vivante. L'âme se cherche par la réflexion sur ses actes parce qu'elle est sous la pression intérieure qui naît de l'état d'information objective habituelle d'elle-même par elle-même, qui est le fond de sa structure même.

## III

### LA RÉFLEXION ACTUELLE DE L'AME SUR SON ACTE ET SUR SOI.

L'acte de connaissance abstractive d'une réalité quelconque, dont nous venons de relever l'intervention, s'offre maintenant à la réflexion de la conscience intellectuelle.

D'une part, en effet, cet acte comme tel est purement spirituel. Si son objet, le verbe mental, s'enlève sur des phantasmes matériels, sa teneur intime n'en est pas affectée. Le concept formel, abstrait des réalités sensibles, grâce à l'intellect agent, qui le termine physiquement en tant qu'il est un acte, est, comme lui, spirituel. Et partant, c'est tout entier, dans son terme intérieur le concept, dans son point de départ l'intelligence en acte, et en lui-même, que l'acte de connaissance abstractive est actuellement intelligible.

D'autre part cet acte est immanent à l'âme. C'est l'âme elle-même qui est actualisée par lui, au prorata de ce qu'il représente d'actualité. Ce n'est pas à vrai dire toute l'âme, l'âme dans tout ce qu'elle est en soi, qui est ainsi actualisée ; c'est l'âme en tant que principe de son opération ; mais c'est tout de même l'âme elle-même,concrète et réelle.

Mais, qu'est ce que l'âme concrète et réelle, et donc principe efficient de ses opérations, sinon l'objet de la connaissance habituelle [1], cet objet que nous avons reconnu lui être intime et susceptible d'être perçu directement, immédiatement, par lui-même, et non par un intermédiaire ? C'est cet objet qui maintenant s'est actualisé, tout au moins sous un de ses aspects, dans l'immanence de l'âme.

L'âme donc qui a réfléchi par un acte de connaissance sur son acte, et qui finalement se trouve elle-même en tant que principe de cet acte, n'est rien d'autre que la conscience habituelle, partiellement réalisée.

Le sujet de la connaissance réflexe actuelle de l'âme se repliant sur le principe de ses actes est identique au sujet de la connaissance habituelle : c'est l'âme elle-même. Leur objet est également identi-

1. Cf., p. 226.



que : c'est l'âme réelle, l'âme telle qu'elle est, l'âme donc principe de ses opérations actuelles. L'acte de connaissance abstractive, qui a joué le rôle d'intermédiaire disparaît, sinon du champ de la conscience, du moins de son premier plan, qu'il occupait tout d'abord, lorsque l'âme a commencé à réfléchir sur soi-même [1]. Maintenant la tension provoquée par la connaissance habituelle, au fond de l'âme, s'épanche dans l'acte de réflexion de l'âme sur elle-même, qui n'est autre que cette connaissance habituelle d'elle-même arrivant enfin à se réaliser partiellement, grâce au stratagème passager de l'intervention de l'acte de connaissance abstractive.

Et donc toutes les propriétés de la saisie d'elle-même par elle-même, que nous avons reconnues à la connaissance habituelle de l'âme, font ici retour et conviennent à la connaissance réflexe parvenant au terme de sa réflexion, c'est-à-dire à sa saisie d'elle-même comme principe de son acte de connaissance abstractive.

1° Cet acte de conscience DE SOI, pas plus que la connaissance habituelle qu'il actualise partiellement, ne saurait, dans ce qu'il a de propre, c'est-à-dire en tant que connaissance DE SOI, être soumis à la loi : *non datur intelligere sine phantasmate* [2].

Sans doute, l'âme n'est connue actuellement comme principe de l'acte qu'elle vient d'émettre, qu'autant qu'un objet extérieur a actualisé cet acte en devenant sa forme intérieure. Le concept de cet objet conserve une relation au phantasme dont il est extrait, et c'en est assez pour que nous concédions que tout ce qui est représentation intellectuelle dans la conscience de soi, le *quelque chose qui pense*, est relatif à un phantasme sensible [3]. Ce ne sera donc pas sous ce rapport que la conscience de soi est l'actualisation pure et simple de la connaissance habituelle de l'âme par elle-même : celle-ci devrait être vision de soi, ce qui est le fait de l'âme séparée, non de la conscience psychologique.

Mais, dans la connaissance *de soi*, il y a autre chose que la représentation de l'âme comme principe de son acte, du *quelque chose*

---

1. Mens seipsam novit quia *tandem* in sui ipsius cognitionem pervenit licet per actum suum. *Summa theol.*, I a, q. 87. a, 1, ad 1m.

2. Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere notitiam habitualem ALIORUM A SE, QUAE SCILICET IN IPSO NON SUNT, ante abstractionem praedictam... sed essentia sua sibi innata est, ut NON EAM NECESSE HABEAT A PHANTASMATIBUS ACQUIRERE. *De Verit.*, Q. 10 a. 8, ad 1.

3. *Anima non cognoscitur per aliquam speciem abstractam a se, sed per speciem objecti sui quae fit forma ejus secundum quod intelligit actu. De Verit.*, Q. 10, a. 8, ad 5, in contrar. Cf *Summa theol.*, I, q. 87, a. 1, ad 3.

*qui pense* ; il y a *un fait unique* [1], qui ne se rencontre dans la connaissance d'aucune autre réalité, qui est le formel de la conscience *de soi* : l'âme est certaine que c'est ELLE-MÊME qui émet cet acte, et partant qu'elle existe comme son principe. Or, la représentation d'elle-même, qu'elle acquiert par sa réflexion sur son acte, en fonction d'un phantasme sensible, ne saurait lui donner cette certitude, car toute représentation comme telle est intentionnelle et distante de la réalité qu'elle dénonce.

Pour rendre compte de cette certitude singulière, il faut supposer qu'au dedans l'âme pensante s'est rejointe et saisie immédiatement. C'est le résultat de son immanence en soi-même, dira-t-on. C'est fort vrai, mais énoncé *en gros*. L'immanence comme telle est d'ordre ontologique, c'est un *état de l'être* qui se concilie fort bien avec l'ignorance mutuelle des réalités immanentes l'une à l'autre : tel Dieu, par son immensité immanent à toute créature, et inconnu de la plupart. Ce qu'il faut, c'est l'immanence de l'âme, réalité intelligible dans l'âme réalité intelligente, c'est une conjonction objective de l'ordre de la connaissance, c'est *la présence de l'âme à soi-même*, comme le répète sans cesse saint Thomas, présence immédiate emportant en droit, au moins virtuellement, la saisie directe de la réalité de l'âme-objet par l'âme-sujet. Or c'est ce que saint Thomas nomme la connaissance habituelle.

Il faut donc *qu'au terme* [2] de la réflexion de l'âme sur son acte, œuvre de l'intelligence intentionnelle et représentative, la connaissance habituelle de l'âme s'éveille et prête son concours, — non pour s'actualiser dans la vision de la substance de l'âme, à laquelle elle est cependant en puissance, mais qui est réservée pour l'état de séparation, — mais pour fournir à l'acte de conscience cette conjonction immédiate, de l'ordre intelligible, entre l'âme sujet intelligent et l'âme intelligible, que nulle représentation pure ne comporte.

De la fusion de la connaissance de l'âme par son acte, *vis a fronte*, avec l'actualisation toute relative, partielle, de la connaissance habituelle de l'âme par l'âme, *vis a tergo*, résultera la perception actuelle et immédiate de l'âme par l'âme, la véritable conscience *de soi*. La raison foncière de la conscience de soi, comme telle, est au-dedans : c'est une question de structure de l'âme en tant qu'esprit *mens* : elle est d'ordre métaphysique.

1. Cf. Baudin, *Psychologie*, l. 1, c. 1, § 2.

2. *Cum mens intelligit seipsam*, IPSA *mens non est forma mentis, sed se habet per modum formae, in quantum* AD SE sua actio TERMINATUR. *De Verit.*, Q. 10, a. 8 ad 16. Cf. le texte de la Somme théologique, I, Q. 97, a. 1, ad 1, déjà cité.



2° Il n'y a donc rien d'intentionnel dans l'acte terminal de la conscience psychologique, par laquelle l'âme se connaît individuellement, *secundum quod habet esse in tali individuo* [1], *particulariter* [2], et se saisit elle-même, comme principe existant de ses actes et de sa vie. Un acte intentionnel est un acte en soi immanent, mais dont le terme intérieur, le concept, *intentio*, représente une réalité extérieure à laquelle il s'étend, moyennant cette valeur représentative [3]. Le caractère intentionnel n'a de raison d'être que si la réalité connue est extérieure au sujet connaissant, surtout si elle est matérielle, incapable dans les deux cas d'entrer dans la connaissance autrement que par sa représentation. Or l'âme est innée à elle-même, et originellement saisie, virtuellement et en droit, par elle-même comme telle, par sa connaissance habituelle d'elle-même.

Sans donc qu'intervienne précisément une idée représentative, par l'effet de sa présence, directement et immédiatement, l'âme est saisie dans sa réalité substantielle, concrète, existante, au terme de la réflexion de conscience, exactement comme elle l'était virtuellement par la connaissance habituelle de soi, toutes différences étant faites touchant *la manière* dont s'obtient, à savoir par le détour des actes de l'âme, cette conscience actuelle, ainsi que sur le caractère *partiel* de l'actualisation de la conscience habituelle qu'elle comporte.

Il suit de là que la réflexion intellectuelle de l'âme sur elle-même, ne comporte même pas cet effort, *intentio cognoscentis* [4] qu'il faut bien distinguer avec saint Thomas, de l'intention représentative [5], l'une appartenant en propre au sujet, l'autre plutôt à l'objet. C'est sur place, en soi-même, dans son fond, sans se distendre, que l'âme trouve, (comme dans sa connaissance habituelle d'elle-même,) une fois actualisée par ses actes, de quoi se connaître actuellement par sa réflexion, et que, effectivement elle s'assimile et se déglutit pour ainsi dire elle-même par l'expérience qui termine cette réflexion.

3° Une telle connaissance n'a, en effet, qu'un nom : c'est une perception expérimentale [6]. Encore ne faudrait-il pas l'imaginer sur le modèle de la perception expérimentale sensible, qui, si elle se

1. *De Ver.*, 9, 10, a. 8, c. in princ.

2. *Summa theol.*, 1, q. 87, a. 1, c.

3. *Summa theol.*, 1. q. 14, a. 2 ; q. 18, a. 3, ad 1, etc.

4. *In I Sent.*, Dist. 3, Q. 4, a. 5, *Ad cognitionem (scientificam) de anima « non sufficit praesentia rei quolibet modo, sed... exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil dicit aliud quam intuitum... sic anima semper intelligit se. »*

5. Cf. *De Verit.*, Q. x, a. 8 fin. « *Commentator dicit quod intellectus intelligit se per intentionem in eo...* »

6. Perceptio experimentalem quamdam notitiam significat. I$^a$, q. 43, a. 5, ad 2$^m$,

reporte toute à l'objet sensible lui-même, immédiatement présent et contigu, sans aucun verbe intermédiaire, ne laisse pas de s'opérer par l'espèce impresse que le choc de l'objet extérieur a suscitée dans le sens. [1] Il n'y a pas, nous l'avons dit, de *species* intentionnelles dans cette perception actuelle que l'âme à d'elle-même : il n'y a que le contact de l'âme avec l'âme. Sous cet aspect précis de la valeur expérimentale que comporte la conscience de soi, celle-ci est pure éclosion de la connaissance habituelle : la réflexion sur les actes de l'âme est, encore une fois, la condition de cette expérience, mais sa raison formelle est la présence immédiate de l'âme à l'âme. *Sufficit ipsa mentis praesentia quae est principium actus,* EX *quo mens percipit seipsam* [2].

Saint Thomas a nerveusement exprimé et résumé, toute cette genèse de l'expérience de l'âme par l'âme dans ce laconique passage : « Pour que l'âme (qu'il vient de laisser en l'état de la connaissance habituelle d'elle-même) perçoive [3] (actuellement) qu'elle existe, et remarque ce qui se passe en elle, un habitus (c'est-à-dire une *species* intentionnelle [4]) n'est pas nécessaire : il suffit pour cela de la seule essence de l'âme, qui est présente à l'âme, *(menti)* : c'est en effet de l'essence de l'âme que sortent les actes dans lesquels la même âme est perçue actuellement [5]. » Équivalemment, il disait déjà dans le Commentaire sur le Maître des Sentences : « Quand, par l'âme, est connu quelque chose qui est en elle [6], non par sa ressemblance *(similitudo, species)*, mais par son essence, l'essence de la chose connue elle-même tient lieu d'*habitus : Est*

— Illa quae sunt per essentiam sui in anima cognoscuntur experimentali experientia, in quantum homo *experitur* per actus, principia intrinseca. Iª IIªᵉ, q. 112- a. 5, ad 1ᵐ.

1. Zigliara, *Summa philos. Psychologia,* L. III, c. 2, a. 4 (26), nº 6, paragr. *species sensibiles intentionales.*

2. *Summa theol.* I, q. 88, a. 1, c.

3. Il faut noter l'insistance avec laquelle saint Thomas, pour signifier la conscience de l'âme par elle-même se sert partout, y compris dans la Somme, des termes *percipit* et *experitur.* Il emploie quelquefois le terme *intelligit,* ce qui est normal puisqu'il s'agit d'une perception ou expérience intellectuelle, mais c'est plutôt rare. Or ce sont là les termes spécifiquement caractéristiques de la connaissance directe et immédiate.

4. L'habitus c'est l'idée reçue et passée à l'état d'idée habituelle, d'énergie génératrice d'idées, de mémoire intellectuelle ; les habitus intellectuels ne sont eux-mêmes que l'organisation de ces idées, « *harum ordinatio* » passée à l'état d'aptitude vitale à reproduire les connaissances ordonnées qu'elles amorcent. *Summa theol.* Iª IIªᵉ Q. LIV, a. 4 et surtout *De Verit.*, Q. X, a. 2, c. fin, qui est ici formel.

5. *De Verit.*, Q. X, a. 8, paragr. *ad hoc quod percipiat.*

6. *In I Sent.*, dist III, Q. IV, a. 5, ad 1ᵘᵐ. Il s'agit de la trinité psychologique d'Augustin, mens, notitia, amor, qui partage intérieurement le *mens*. Cf. *De Trin.*, l. IX, nº 1-4.



*loco habitus*. Et donc, je dis que l'essence même de l'âme, en tant que connue par elle-même, a valeur d'*habitus (habet rationem habitus)*. »

***

C'est donc bien la substance de l'âme, non pas sa substance abstraite, sa nature, mais sa substance réelle, existante, concrète et vivante qui est finalement expérimentée au terme de l'observation de conscience. L'âme, par elle-même, se saisit elle-même, non tout entière, mais elle-même. Elle se perçoit directement à la source de ses actes intellectuels, les seuls sur lesquels nous avons voulu porter notre démonstration, uniquement parce qu'elle est ainsi plus rigoureuse et plus facile, parce qu'elle se tient ainsi dans les lignes pures de l'âme spirituelle. Elle peut donc édicter dans toute sa vigueur réaliste son verdict : Je perçois expérimentalement que *c'est moi qui pense*, moi, c'est-à-dire, l'être, la substance concrète et réelle que je suis [1].

Et ce verdict n'a pas seulement la valeur d'une évidence de fait. L'analyse ontologique des substructions organiques de l'âme nous a révélé son bien-fondé, sa légitimité de droit, sa valeur absolue et non plus seulement phénoménale [2], en même temps que l'examen attentif des diverses phases de la conscience psychologique manifestait l'enchaînement continu qui relie à la structure même de l'âme le verdict réaliste de cette conscience et nous apprenait *comment peut se réaliser la perception expérimentale de l'âme par elle-même*.

Paris. A. GARDEIL, O. P.

1. On m'a fait observer que cette connaissance, particulière, *in individuo*, de l'âme par elle-même, fût-elle avérée, ne serait d'aucune importance en psychologie et que saint Thomas ne l'a nulle part utilisée. C'est inexact. Son importance, c'est de fournir *le sujet même* dont traite la psychologie, comme la sensation fournit à l'intelligence *l'ens mobile*, sujet de la physique. C'est pourquoi dans le premier chapitre du premier livre *de Anima*, saint Thomas en fait état pour se donner le sujet de son étude. *Haec autem scientia est certa* : *hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet animam habeat, et quod anima vivificet*. Inutile de disserter sur un sujet chimérique. Il faut *un donné*. Or ce donné, c'est ici l'expérience psychologique qui le trouve et le livre ensuite à la psychologie scientifique.

2. Il faudrait maintenant compléter ce sujet par la confrontation de notre analyse avec les systèmes qui interprètent le fait de conscience dans le sens phénoménal (Kant par exemple), ou donnent de sa valeur réaliste une explication insuffisante (Descartes), ou fausse (Reid, Rosmini, etc.). San Severino l'a fait avec son érudition, sa compétence et sa profondeur habituelles, dans sa Dynamilogia, c. VII, a. 21. Je renvoie le lecteur à ce remarquable essai de concordance et à cette discussion magistrale.



# LA THÉORIE DE L'ABSTRACTION
## CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

On a souvent reproché aux Scolastiques d'avoir abusé de l'abstraction. Sans contester que certains d'entre eux aient parfois mérité ce reproche, il faut bien dire que ceux qui leur font un grief d'avoir commis des excès sur ce point n'ont pas apprécié à sa valeur ce procédé de l'esprit. D'autre part, si des philosophes de l'École se sont rendus coupables d'abus en cette matière, ils n'ont outrepassé les bornes que pour avoir oublié ce que saint Thomas enseigne sur ce sujet. Le grand docteur a, en effet, parfaitement reconnu et marqué les limites de l'abstraction.

L'auteur de la Somme considère l'abstraction comme une espèce de la division, et, pour en donner une idée précise, il l'oppose à la séparation et marque l'opération de l'esprit à laquelle elle se rattache. Le passage où il explique le plus clairement, et avec tous les développements nécessaires, les conditions de l'abstraction est l'article III de la Q. v. de son Commentaire sur le *de Trinitate* de Boèce [1]. En cet endroit, saint Thomas rappelle tout d'abord que l'intelligence humaine a deux opérations principales. Par l'une elle conçoit les essences ou quiddités des choses (qua cognoscitur de unaquaque re *quid est*), sans qu'il y ait analyse et perception explicite des rapports que soutiennent entre eux les caractères ainsi représentés (intelligentia *indivisibilium*). Par l'autre, au contraire, elle s'applique à cette analyse et tantôt associe (componit) ces caractères dans un jugement affirmatif, tantôt les sépare (dividit) dans un jugement négatif.

La première opération concerne la nature des choses, qu'il s'agisse d'êtres complets ou de parties et d'accidents des êtres ; c'est cette nature qui fixe à chacun son rang parmi les réalités dont l'ensemble forme l'univers. La seconde a trait non seulement à l'essence de la chose, mais à la chose tout entière, envisagée

1. ALIAS, Question unique, art. 19 ; car il y a deux manières de compter les articles et les éditions adoptent tantôt l'une tantôt l'autre. L'article est intitulé : « Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia. »



dans ses conditions d'existence (respicit *ipsum esse rei*). Or, la vérité d'un jugement consistant dans la conformité de l'esprit avec le réel, l'esprit n'atteint la vérité quant aux divisions, par cette seconde opération, que s'il perçoit et affirme les divisions que présente en effet la réalité. Lorsque je dis : l'homme n'est pas blanc, mon jugement exprime que dans la réalité la couleur blanche est séparée de l'homme. Si donc, dans la réalité, il n'en est rien, si, par exemple, je prononce ce jugement au sujet d'un Européen et non d'un nègre, ce jugement est faux.

Assez étroitement serré lorsqu'il doit s'en tenir aux divisions réelles, l'esprit jouit d'une bien plus grande liberté quand il se meut dans le domaine des essences. Il n'a plus alors à compter avec les conditions d'existence, mais seulement avec celles qu'impose l'intelligibilité. Celle-ci dérive de ce qu'il y a d'actuel dans une nature, comme l'énonce le principe : Unumquodque intelligitur secundum quod est actu. Toute chose est intelligible dans la mesure où elle est en acte.

Trois cas se présentent ici : a) Une nature peut être en elle-même uniquement un acte, comme il arrive pour les formes séparées ou substances simples; b) ou bien, elle enferme un élément actuel; ainsi une nature corporelle est un acte quant à sa forme, une puissance quant à sa matière; c) ou enfin la nature ne comprend point d'élément actuel, mais dépend essentiellement d'un principe extérieur qui joue à son égard le rôle d'acte. Par exemple, la matière première est en elle-même dénuée de toute actualité, le vide, de tout corps, mais la matière se rapporte essentiellement à la forme substantielle corporelle et le vide, au corps dont il est la privation. Une nature peut aussi, tout en enfermant déjà un élément actuel, recevoir d'un principe extérieur le complément essentiel de son actualité, c'est le cas des facultés de l'âme, des habitudes, des actes, pour lesquels l'objet auxquel ils se rapportent est un principe de spécification.

Il ressort de cette division que pour concevoir une nature, non seulement il ne faut rien omettre de ce qu'elle enferme, de ses caractères intrinsèques, — l'une des propriétés des essences étant d'être indivisibles, — mais, que si cette nature dépend essentiellement d'un principe extérieur, comme dans le troisième cas, on ne saurait la concevoir sans avoir la notion de ce principe. Négliger cette dernière notion serait rendre la nature inintelligible.

Dans tous les cas, sauf le premier, la nature enveloppe une composition d'acte et de puissance. Cette composition peut offrir trois aspects : se présenter comme l'union de la partie avec le tout,

par exemple, l'union du pied avec le corps de l'animal ; ou, comme celle de la forme avec la matière, et de cette union résultera tantôt un composé substantiel, composé humain, par exemple, par l'union de l'âme et du corps, tantôt un composé accidentel, par exemple, l'être étendu, par l'union de la substance et de la quantité ; ou, enfin, comme l'union de deux choses indépendantes l'une de l'autre, dans leur existence, mais s'impliquant l'une l'autre d'un point de vue déterminé, telle l'union indivisible de deux hommes dans les relations de paternité et de filiation.

L'essence étant indivisible, toutes les fois qu'un élément ou principe est nécessaire pour la constituer, quel que soit le mode de composition, il est clair que l'esprit ne saurait la concevoir à moins de posséder la notion de cet élément ou de ce principe. Par suite, l'abstraction ne saurait s'exercer sur ce point. On peut, sans nuire à l'intelligibilité d'une nature, négliger tout ce qui n'entre pas dans sa constitution ; mais qu'on laisse de côté l'une quelconque des conditions absolument nécessaires à cette constitution, aussitôt l'intelligibilité s'évanouit, alors même que les réalités qui offrent cette dépendance essentielle seraient séparées dans l'existence, comme le père et le fils. Nous touchons donc ici la limite de la division légitime que peut opérer l'esprit lorsqu'il se borne à former des concepts.

Mais lorsqu'un élément n'est pas inclus dans une essence, ou que celle-ci n'en dépend pas pour sa constitution, quelque étroite que puisse être l'union, et quand il y aurait rapport nécessaire, l'esprit demeure libre d'opérer la division, tant qu'il se tient dans le domaine des concepts. Non seulement il pourra se représenter un sapin, sans se représenter un chêne, parce que ce sont deux natures indépendantes, ayant chacune son existence distincte, mais il pourra également concevoir une lettre d'une syllabe sans concevoir la syllabe, ou l'animalité d'un quadrupède sans concevoir la notion du pied, bien qu'il y ait ici union réelle de la partie au tout, ou, encore, il pourra saisir la blancheur sans se représenter l'humanité, alors même que l'expérience les lui montrerait unies dans une composition accidentelle.

Ainsi, tandis que dans le jugement l'esprit est astreint à reproduire les divisions réelles, sous peine de tomber dans l'erreur, la seule limite à la division qu'il rencontre, lorsqu'il forme des concepts, c'est l'inintelligible. Dans le premier cas il conçoit et affirme qu'une chose n'est pas jointe ou inhérente à une autre (intelligit unum alii *non inesse*) ; dans le second, il n'affirme pas, il se borne à concevoir une chose sans rien concevoir de l'autre, s'abstenant

de se représenter celle-ci comme *unie ou non* à la première, (intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, *neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum* [1]). Aussi la première de ces divisions doit-elle s'appeler *séparation*, les choses elles-mêmes étant alors réellement séparées. Quant à la seconde, c'est à elle que convient *proprement* le nom *d'abstraction*. Saint Thomas juge inutile d'en donner la raison, l'étymologie parlant d'elle-même, puisqu'elle marque l'intervention de l'esprit qui *arrache* (trahere, abs : tirer hors de) un élément au composé, où il se trouve réellement uni à d'autres, afin de le considérer à part. « *Haec autem distinctio* RECTE *dicitur abstractio, sed tunc* TANTUM *quando ea quorum unum sine alio intelligitur* SUNT SIMUL SECUNDUM REM. *Pour cette distinction,* C'EST A JUSTE TITRE *qu'on la nomme abstraction,* SEULEMENT *dans le cas où les éléments dont l'un est conçu sans l'autre* SONT ENSEMBLE DANS LA RÉALITÉ. »

Ainsi définie, la nature de l'abstraction nous apparaît déjà avec une assez grande netteté. Pour en avoir une idée tout à fait distincte, il importe de la confronter avec une notion voisine, celle de précision ou retranchement, *praecisio* [2]. Saint Thomas a noté plus haut que l'abstraction, envisagée d'une manière tout à fait générale, consiste simplement à concevoir un élément, sans rien concevoir de ceux qui lui sont unis dans la réalité, sans se les représenter comme joints à celui-là ou comme en étant séparés. L'abstraction ne s'en tient pas toujours là, elle peut comporter le retranchement, l'exclusion formelle des éléments que l'esprit laisse de côté. C'est alors qu'elle prend le nom de *précision, praecisio*.

Sans définir, autant que je sache, cette forme de l'abstraction, saint Thomas en manifeste la nature par les applications qu'il en fait. Dans son opuscule *de Ente et Essentia* [3], il fait observer, par exemple, à propos du genre, qu'on ne saurait l'affirmer de l'être entier, à moins de le considérer comme équivalent à cet être ; l'envisage-t-on comme une partie intégrante de l'être, l'attribution devient impossible, car aucune partie intégrante n'est affirmée du

---

1. Cf. le passage parallèle de la Somme. I^a^ P. q. LXXXV. a. I, ad 1^m^.

2. Le mot vient du terme latin classique prae-cidere, couper par devant, couper le haut de quelque chose ; *praecisio* exprime donc, au sens littéral, l'idée de retrancher ce qui dépasse, de rogner pour donner un contour net à un objet. Dans l'usage du XVII^e^ siècle, on trouve le mot précision employé en français avec le sens que lui donnaient les scolastiques. « Les précisions de l'esprit, autrement appelées abstractions mentales. » Bossuet, Logique, 22. « Par une précision dont le libertin s'accommoderait volontiers, on voudrait que ce qu'on aime ne fût pas défendu. » Bourdaloue Pénitence, Cf. Dictionnaire de Hatzfeld, Darmesteter et Thomas au mot précision.

3. Chap. III.

tout où elle entre (cum nulla pars integralis praedicatur de suo toto). Mais comment faire du genre l'équivalent d'un être entier ? La chose est possible si l'esprit se contente d'abstraire de différents êtres les caractères qui constituent le genre *sans y joindre aucune précision*. Si, par exemple, l'on considère l'animalité chez différents animaux par une abstraction pure et simple, l'animalité se présente alors comme une forme d'où peuvent provenir la sensibilité et le mouvement spontané, *quelle que soit cette forme*, qu'elle reste uniquement sensible ou qu'elle soit à la fois sensible et raisonnable. Dans ce cas, l'on pourra dire avec vérité l'homme est un animal, animal étant équivalent à homme entier.

Mais si l'on faisait une précision au lieu d'une abstraction pure et simple, c'est-à-dire, si l'on excluait de la notion d'animal tout ce qui n'est pas principe de sensibilité et de mouvement spontané, alors animal ne désignerait qu'une partie de l'être humain et non cet être entier ; il ne serait pas genre et ne pourrait être affirmé de l'homme. « Si enim animal nominaret tantum rem talem quae habet quamdam perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum *praecisione* alterius perfectionis, tunc quaecumque alia perfectio superveniret, haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis et animal non esset genus [1]. »

C'est, de même, par une abstraction pure et simple et non par une précision que doit être formée la notion d'être pour conserver sa généralité et pouvoir s'appliquer à tout être. Si, en effet, par précision, on excluait de cette notion toute possibilité d'addition, on ne pourrait concevoir qu'une chose fût un être au cas où elle ajouterait quelque caractère à l'être [2].

L'abstraction, considérée dans sa généralité, se réduit donc à la représentation d'un ou de plusieurs éléments d'une chose, alors que les autres éléments ne sont pas représentés, *mais ne sont ni inclus, ni exclus*. Nous savons aussi à quelle opération de l'intelligence il faut rattacher cette division mentale, c'est à la première opération, celle qui forme les concepts.

Une question se présente alors, l'abstraction est-elle réservée à l'intelligence, ou bien toute faculté de connaissance est-elle capable d'user de ce procédé ? Se représenter, percevoir des caractères

1. Ibid.

2. « Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam *praecisionem* additionis ; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur. » *de Ent. et Ess.*, ch. VI.

sans se représenter ou percevoir ceux qui y sont joints dans la réalité, les sens externes et internes ne peuvent-ils le faire tout comme l'intellect ? A priori, on ne voit pas ce qui les en empêcherait. Pour procéder ainsi, aucune comparaison préalable n'est nécessaire, il suffit, semble-t-il, qu'une faculté de connaissance soit susceptible de subir l'action de telle qualité d'un objet en échappant à l'action des autres.

Quelle est sur ce point la pensée de saint Thomas ? Sans doute, dans la définition citée plus haut, il emploie le mot *intelligere, intelligit* quid est hoc etc... mais on ne saurait en conclure immédiatement qu'il considère l'abstraction comme un procédé exclusivement intellectuel. En effet, dans l'article où figure cette définition, il traite de l'abstraction qui détermine l'objet des mathématiques ; or, une telle abstraction étant l'œuvre de l'intelligence, il est naturel que saint Thomas s'attache ici à considérer l'abstraction en tant que procédé intellectuel.

Par ailleurs, qu'il n'ait pas refusé aux sens le pouvoir d'abstraire, dans l'acception très générale indiquée par la définition, on peut le déduire d'une comparaison où il assimile, *sous ce rapport,* la représentation intellectuelle et la représentation sensible. Dans l'universel abstrait, observe-t-il, sont imppliqués deux éléments, la nature de la chose et l'abstraction ou l'universalité. Or ces deux éléments ont des origines bien distinctes. « La nature à qui il convient accidentellement d'être conçue ou abstraite ou d'être affectée du caractère d'universalité, ne se trouve que dans les êtres singuliers, mais ce caractère même d'être conçue ou abstraite, ou la notion d'universalité se trouve dans l'intellect. Et nous pouvons le saisir par un *cas semblable que nous présente les sens.* L'œil, en effet, voit la couleur d'un fruit sans son odeur. Si donc l'on demande où se trouve la couleur qui est vue, elle n'est que dans le fruit ; mais, qu'elle soit perçue sans l'odeur, cela lui arrive accidentellement, du fait de la vue, en tant que dans l'œil se trouve la ressemblance de la couleur et non celle de l'odeur. *Pareillement* l'humanité qui est conçue n'existe que dans cet homme-ci ou celui-là, mais, que l'humanité soit saisie sans les conditions individuelles, en quoi consiste son abstraction, d'où dérive la notion d'universalité, cela arrive accidentellement à l'humanité en tant qu'elle est perçue par l'intelligence où se trouve la ressemblance de la nature spécifique et non celle des principes individuels [1]. »

---

1. « Et hoc possumus videre *per simile in sensu.* Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur, non est nisi in pomo ; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu



Il faut noter que la comparaison entre le sens et l'intelligence vise précisément ce point : l'œil perçoit la couleur du fruit sans en percevoir l'odeur de même que l'intellect conçoit l'humanité dans tel homme, sans en saisir les conditions individuelles. Or, dans ce dernier cas, concevoir ainsi la nature humaine s'appelle abstraire l'humanité ; on ne voit pas pour quoi l'acte similaire du sens, percevoir la couleur sans l'odeur ne pourrait être qualifié abstraction. Dans un cas comme dans l'autre, on trouve le caractère formel de l'abstraction : se représenter un caractère sans se représenter ceux qui y sont joints dans la réalité.

D'ailleurs, saint Thomas a employé le mot abstraction en parlant des sens dans un passage de son commentaire sur le *de Trinitate*. « Parmi les formes que notre intellect saisit en les abstrayant des images, dit-il, celles-là sont antérieures aux autres qui se présentent en premier lieu à l'intellect qui abstrait. Or ce sont celles qui comprennent plusieurs éléments ou bien à la manière d'un tout universel ou à la manière d'un tout intégral, et voilà pourquoi les caractères les plus universels sont connus en premier lieu par l'intellect, les composés avant les composants, comme le défini avant les parties de la définition. Et sous ce rapport, il y a une certaine imitation de l'intelligence par le sens, qui, lui aussi, reçoit de quelque façon des éléments abstraits de la matière. Et pour le sens également les caractères individuels les plus généraux sont connus avant les autres, par exemple, *ce* corps avant *cet* animal. »

Ce langage ne saurait surprendre, si l'on se souvient que saint Thomas considère comme une condition essentielle de la connaissance un minimum d'immatérialité dans l'objet comme dans le sujet et enseigne que la connaissance gagne en étendue et en profondeur à mesure que l'immatérialité s'accroît. Or, aux premiers degrés de la connaissance, l'immatérialité n'est pas donnée dans l'objet, elle doit être produite et c'est précisément l'abstraction qui obtient ce résultat.

Mais il faut bien se garder, d'autre part, d'assimiler de tout point l'abstraction sensible et l'abstraction intellectuelle; elles

---

est similitudo coloris et non odoris. *Similiter* humanitas quae intelligitur non est nisi in hoc, vel in illo homine ; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum. » Iª P. q. LXXXV, A. II ad 2m.

1. « Et secundum hoc quaedam imitatio intellectus in sensu est, *qui etiam quodammodo abstracta a materia recipit.* Etiam apud sensum singularia magis communia sunt nota primo, ut hoc corpus quam hoc animal. » *Op. cit.* q. I, A. III, corp. fin.



n'appartiennent point à la même espèce ni au même genre, mais se rattachent l'une à l'autre par une simple analogie comme l'insinue l'expression *quodammodo* abstracta a materia dont se sert ici saint Thomas.

En quoi donc consiste la différence de ces deux sortes d'abstraction ? Je crois qu'on peut la déterminer ainsi : Le sens reçoit la forme d'un accident de l'être corporel sans recevoir la matière de cet accident et c'est ainsi qu'il abstrait. Mais cette abstraction, il importe de le noter, affecte *la réception* et non point la *représentation*. Toute dégagée qu'elle est de la matière du corps dont elle émane, la forme reçue par le sens n'en *représente* pas moins les *conditions individuelles* qui déterminaient son existence dans le corps. Il n'y a donc pas ici abstraction dans la représentation, mais seulement dans l'ordre de l'existence. Au contraire, l'intellect non seulement dans la *réception* mais encore dans la *représentation* laisse de côté les conditions individuelles et abstrait ainsi l'essence de la chose.

Une autre différence qui dérive de celle-là, c'est que l'abstraction intellectuelle exige une vertu spéciale de l'intelligence qu'on appelle *l'intellect actif* (intellectus agens) outre la puissance qu'elle a de recevoir la représentation des caractères généraux des êtres sans recevoir celle de leurs déterminations individuelles, puissance qu'on nomme *intellect potentiel* (intellectus possibilis).

Ce double pouvoir n'est pas requis pour la perception sensible, car le sens a la représentation de l'objet affecté des conditions individuelles qui déterminent cet objet dans la réalité. Pourtant, comme il y a abstraction dans l'ordre de l'être, le sens recevant une forme sans en recevoir la matière, il faut bien assigner un principe de cette abstraction et comme on ne l'attribue pas au sens lui-même le chercher au dehors. Saint Thomas, en effet, exclut formellement le sens actif (non est necesse ponere sensum agentem [1]). D'autre part, la forme qui émane du corps, étant moins matérielle que ce corps, lui est supérieure ; celui-ci ne saurait donc en être la cause unique ni même principale. Aussi saint Thomas explique-t-il la production des formes ou espèces *intentionnelles* par l'influence d'être supérieurs qui agissant sur le corps lui communiquent ce pouvoir.

---

1. « Sensus autem qui est in potentia reducitur in actum per sensibilia actu quae sunt extra animam ; unde *non est necesse ponere sensum agentem.* » *De Spiritual. Creat,* A. IX corp. Cf. *de Anima,* A. IV, ad 5$^{um}$ « ...in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa, sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae. »



« Un corps, dit-il, est capable de deux sortes d'action. L'une lui convient proprement en tant que corps, à savoir d'agir par le mouvement (c'est en effet le propre du corps qu'étant mû il meuve et agisse) ; quant à l'autre sorte d'action, il en devient capable en atteignant jusqu'à l'ordre des substances séparées et en participant quelque chose de leur mode d'être... » Or cette seconde action « ne tend pas à la transmutation de la matière (non est ad transmutationem materiae) mais à une certaine diffusion de la ressemblance de la forme dans le milieu sur le modèle de la représentation spirituelle que le sens ou l'intellect reçoivent de la chose... (ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu) [1]. »

Ces deux sortes d'action exigent le concours des causes supérieures, c'est-à-dire des substances séparées. Celles-ci n'interviennent point directement, mais par l'intermédiaire des corps célestes auxquels la physique d'Aristote et du moyen-âge attribuait une prééminence à l'égard des corps terrestres, en vertu de leur nature incorruptible. Toutefois la seconde espèce d'action semble réclamer une participation plus étendue de l'influence des substances séparées [2].

L'analogie entre la perception sensible et la conception est cependant moins éloignée à un autre point de vue. Le sens est capable d'abstraire même dans l'ordre de la représentation, non plus, cette fois, en ne recevant qu'une forme sans la matière qui en est le sujet, mais en ne percevant dans un tout qu'une des parties. C'est ce que signale le texte de saint Thomas cité plus haut (Iª P. Q. LXXXV, a. 2, ad 2um) « visus videt colorem pomi sine ejus odore. » Or, l'intelligence, une fois en possession d'idées déjà constituées par l'abstraction qui lui est propre, peut pratiquer une nouvelle abstraction parmi les caractères *généraux* que représentent ces idées, considérant les uns et négligeant les autres. « Si... consideremus colorem et proprietates ejus, nihil considerantes de pomo colorato, vel quod sic *intelligimus* etiam voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis... Si nous considérons la couleur et ses propriétés sans rien considérer du fruit ayant cette couleur,

1. *De Potentia*, Q. V., A. VIII, corp.

2. C'est peut-être ce qui explique l'emploi du mot *spiritualis* à propos des espèces émises par les corps. Le mot *immaterialis* est suffisant et paraît plus approprié, car *spiritualis* désigne proprement ce qui tient de la nature d'un esprit, et le nom d'esprit ne convient qu'à une substance intelligente. Mais l'usage de ce dernier terme se justifie, s'il contient une allusion à l'influence des substances séparées dans la formation des espèces sensibles et à la lointaine participation du mode d'être de ces substances.

ou si, en outre, nous exprimons verbalement ce que nous *concevons* ainsi, il n'y aura point là d'erreur de pensée ni de langage. » I^a P. Q. LXXXV. a. I ad. I^m.

Les traits considérés dans les deux cas sont à peu près les mêmes ; d'une part, la couleur et l'odeur du fruit, de l'autre, la couleur avec ses propriétés et le fruit lui-même. L'œil *perçoit* la couleur sans percevoir l'odeur, l'intelligence *conçoit* la couleur et ses propriétés sans concevoir le fruit. C'est donc, *au moins analogiquement*, la même sorte d'abstraction pour le sens et pour l'intelligence.

Dans ce dernier cas, l'intellect qui opère l'abstraction n'est plus l'intellect actif comme lorsqu'il s'agissait de l'abstraction par laquelle se forme l'idée. C'est l'intellect potentiel, devenu actuel par l'information de l'espèce intelligible et, par suite, capable de produire un acte de pensée, qui pratique cette nouvelle abstraction.

Il y a donc pour l'intellect plus d'une manière d'abstraire et nous le verrons mieux en suivant le développement que saint Thomas donne à cette question dans l'article déjà cité de son Commentaire sur le *de Trinitate*.

L'abstraction s'opposant à l'union ou composition réelle, à ces deux sortes de composition : union de la matière et de la forme, union de la partie au tout, correspondent deux sortes d'abstraction : celle qui sépare la forme de la matière et celle qui dégage le tout de ses parties.

Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, il n'est pas toujours possible d'abstraire pour la raison donnée plus haut : Lorsqu'une essence dépend, *dans sa constitution*, de l'élément que l'on voudrait abstraire, l'abstraction ne saurait avoir lieu, car elle aboutirait à l'inintelligible. Donc, toutes les fois que l'essence de la forme dépend d'une matière dans sa constitution même ou son concept (ratio) (a qua suae *essentiae ratio* dependet), ou que l'essence du tout dépend de la même manière de certaines parties, l'abstraction de la forme et du tout est impossible. Quand, au contraire, cette dépendance n'existe pas, l'abstraction peut avoir lieu et elle est légitime. Par exemple, l'accident étant avec la substance dans le rapport de la forme avec la matière et l'essence de tout accident dépendant de la substance dans sa constitution ou son concept, on ne saurait abstraire l'accident de la substance. Par contre, l'abstraction pourra séparer, de la matière *sensible* un accident tel que la quantité et voici pourquoi. Les accidents affectent la substance non pas ex æquo mais suivant un certain ordre et la quantité est antérieure *par nature* [1] aux qualités sensibles qui modifient la substance par

1. L'antériorité de nature s'oppose à l'antériorité dans le temps ou chronologique ;

son intermédiaire. Or, ce qui est antérieur par nature ne dépend point dans son essence de ce qui lui est postérieur. On pourra donc abstraire la quantité non pas de toute matière (car la quantité se définissant par l'ordre des parties dans le tout inclut la matière intelligible dans son essence), mais de la matière en tant que celle-ci est revêtue des qualités sensibles. Cette abstraction est précisément celle qui constitue l'objet mathématique.

De même, parce que l'essence d'un tout tel qu'une syllabe ou un triangle dépend soit des lettres, soit des lignes qui le composent, il est impossible d'abstraire la syllabe de ces lettres ou le triangle de ces lignes. Il en va tout autrement, lorsque les parties ne sont pas essentielles, mais accidentelles. Considérons ce tout qu'est un cercle ; je puis, à volonté, diviser cette surface en deux parties égales, deux demi-cercles, au moyen d'un diamètre ; ou bien, en autant de segments inégaux que je tracerai de cordes plus ou moins longues. Ces parties sont donc accidentelles par rapport au tout qui est le cercle ; aussi puis-je l'en abstraire, et concevoir le cercle sans me le représenter comme constitué, je suppose, par deux demi-cercles.

Cette même relation de parties accidentelles à l'égard du tout se rencontre entre l'essence de l'homme et certains organes de son corps, ou, entre cette même essence et les parties qui la constituent dans la réalité, en *tant que ces parties sont individuelles*. Le corps et l'âme sont des parties essentielles de l'homme, mais *ce* corps et *cette* âme n'en sont que des parties accidentelles ; autrement dit que cette essence soit réalisée dans tel ou tel individu humain, cela est accidentel à l'essence. Ces parties accidentelles par rapport au tout sont appelées parties de la matière (partes materiae) car elles ne sont essentielles que par rapport à l'individu. L'individualité des formes corporelles provient, en effet, de la matière déterminée par la quantité ((materia signata quantitate) : aussi, à supposer que l'individu fût susceptible d'être défini, ces parties devraient figurer dans sa définition. Mais elles restent accidentelles par rapport à ce tout qu'est l'espèce : on pourra donc l'abstraire de tous les individus où elle se trouve réalisée.

Ceci explique pourquoi saint Thomas désigne encore l'abstraction du tout (abstractio totius) comme l'abstraction qui dégage l'universel du particulier (abstractio universalis a particulari) ; l'autre, qui se réduit à séparer une forme accidentelle d'une matière,

les principaux accidents existent simultanément dans la substance, mais cela n'empêche pas les uns d'être antérieurs aux autres *par nature* : les premiers étant une condition de l'existence des seconds.



est toujours exprimée par ces seuls termes : abstractio formae a materia [1].

L'abstraction ne saurait se faire en sens inverse, c'est-à-dire qu'il n'y a pas lieu de concevoir la partie sans le tout ni la matière sans la forme. S'agit-il, en effet, dans le premier cas, des « parties de la matière » (partes materiae), comme la notion du tout entre nécessairement dans leur concept, il est clair que l'abstraction est impossible. Ainsi l'on ne saurait concevoir le pied, en tant que pied, sans avoir l'idée d'animal, ni se représenter telle personne humaine sans se représenter la nature de l'homme. Si l'on considère, au contraire, les parties essentielles, alors on peut assurément avoir l'idée de chaque partie sans concevoir le tout, mais cette conception isolée repose sur une division réelle. Par exemple la lettre, partie essentielle de la syllabe, est réellement séparable de la syllabe, la ligne, du triangle où elle entre, l'élément, du mixte. Aussi, dans ce cas, l'opération intellectuelle sera-t-elle appelée, comme on l'a dit plus haut, *séparation* et non *abstraction*.

Quant à l'opération qui dégagerait la matière de la forme, elle est également impossible. En effet, considérons d'abord l'union de la matière et de la forme substantielle ; il est clair que ces deux éléments s'appellent nécessairement l'un l'autre et par une nécessité essentielle. Impossible de concevoir telle forme substantielle corporelle sans concevoir telle matière et réciproquement, telle matière en tant que déterminée à constituer telle nature dépend essentiellement de telle forme et ne saurait se concevoir sans elle ; ce qu'exprime l'axiome : proprius actus est in propria materia. Donc, en ce cas, l'on ne saurait abstraire la matière de la forme et pas davantage la forme de la matière.

Si maintenant l'on envisage l'union de la matière avec une forme accidentelle, on ne trouvera pas toujours une dépendance essentielle réciproque. Nous pouvons bien abstraire de la matière *sensible* une forme accidentelle comme la quantité, car celle-ci n'enveloppe pas cette matière dans son concept, mais la réciproque n'est pas vraie. La matière sensible dépend essentiellement de la quantité ; en effet, les qualités sensibles la présupposent ; pas de couleur, par exemple, qui ne soit la couleur d'une surface, pas de mouve-

1. S. Thomas n'emploie pas, à ma connaissance, les expressions abrégées : abstractio formalis, abstractio totalis. La manière dont Cajetan s'exprime dans son Commentaire sur le *de Ente et Essentia*, lorsqu'il assigne leur nom à chacune de ces abstractions, donne à penser qu'il est l'auteur de ces expressions abrégées. «... secundum primam (abstractionem) quantitas abstrahitur a materia sensibili, juxta secundam animal abstrahitur a bove et leone : primam *voco* abstractionem formalem, secundam vero *voco* abstractionem totalem... » Q. I.

ment dont le sujet ne soit étendu, donc affecté déjà par la quantité. La matière sensible ne peut donc s'abstraire de la quantité.

Pour ce qui est de la substance matérielle considérée en elle-même, elle est antérieure par nature à la quantité, mais ici l'indépendance de la matière par rapport à la quantité est assez grande, dit saint Thomas, pour que l'on puisse parler de séparation et non d'abstraction.

Les deux abstractions légitimes définies plus haut diffèrent par leur rôle comme par leur nature. L'abstraction qui dégage le tout de ses parties accidentelles aboutit à la formation des idées, quelles qu'elles soient, l'esprit considérant les caractères spécifiques, génériques ou analogiques des choses en négligeant respectivement les traits individuels, spécifiques ou génériques. Cette abstraction est donc une condition commune à toutes les sciences, puisque la science laisse de côté l'accidentel pour ne retenir que le nécessaire (communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens et accipitur quod est per se). L'abstraction qui sépare la forme de la matière est, au contraire, celle dont use l'esprit pour constituer les objets propres des différentes sciences spéculatives.

C'est ainsi qu'en abstrayant la quantité, forme accidentelle, de la matière sensible, l'intelligence obtient l'objet mathématique. Le mathématicien, en effet, considère les figures et les dimensions sans tenir compte de la couleur, du son, de la température, du poids, etc., des objets qui présentent ces figures et ces dimensions. En poussant encore plus loin l'abstraction, l'esprit dégage certains caractères de l'être et l'être lui-même de toute matière et constitue par là l'objet métaphysique [1].

Saint Thomas signale cette différence entre les deux abstractions. Quand l'intellect dégage l'universel du particulier, les caractères négligés par l'abstraction ne demeurent point dans l'esprit. Ainsi lorsque je néglige dans l'idée d'homme la différence « raisonnable », le concept d'homme ne persiste pas dans l'intelligence, il reste seulement celui d'animal. Au contraire, quand l'abstraction sépare une forme d'une matière, les notions des deux éléments ainsi disjoints demeurent l'une et l'autre dans la pensée. Si dans un disque d'airain, je sépare en pensée la forme circulaire de l'airain qui en

1. *Com. sur la Métaphys. d'Aristote* (édit. Cathala, Taurini, 1915). Prolog., Lib. I, lect. x, n° 158 ; L. III, l. II, n° 351 ; l. VII n° 403 ; Lib. VI, l. I, n° 1157-1164 ; L. VIII, l. I, n° 1683 ; L. XII, l. II, n° 2426. *De Verit.*, Q. II, A. 6, 1m ; *de Trinit.*, *loc. cit.*, et Q. V, A. 4. *Alias*, 20 ; Ia P., Q. LXXXV., A I, 2m, IIIa P., Q. LXXVII, A. 2, 4m, etc.



est la matière, après l'abstraction les deux notions isolées de cercle et d'airain subsistent dans l'esprit [1]. Une autre différence, relevée par Cajetan et supposée par saint Thomas sans qu'il la marque explicitement, c'est que par l'abstraction formelle on rend une représentation plus actuelle et plus intelligible, tandis qu'au contraire par l'abstraction totale la notion devient potentielle et confuse. L'auteur de la Somme s'appuie sur ce caractère de l'abstraction formelle, lorsqu'il établit la supériorité de l'intelligence sur la volonté, à les considérer d'une manière absolue, c'est-à-dire d'après leurs objets respectifs qui déterminent leurs natures.

Il raisonne ainsi : « L'objet de l'intellect, en effet, est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté : car l'objet de l'intellect, c'est l'essence même du bien désirable : quant au bien désirable, dont l'essence se trouve dans l'intellect, il est l'objet de la volonté. Or plus une chose est simple et *abstraite*, plus elle est noble et haute à la prendre en soi. »

Cajetan observe que l'abstraction qui figure ici dans le moyen terme du raisonnement est l'abstraction formelle. C'est cette abstraction, en effet, qui, après avoir tout d'abord séparé la forme de la matière proprement dite, la dégage de plus en plus de la potentialité et, par suite, l'achemine vers l'actualité pure et la perfection. Au contraire, à mesure que l'on pousse l'abstraction totale, on forme des notions dont la potentialité et la confusion vont croissant [3].

Ce qui ressort de cette étude, c'est, semble-t-il, que l'abstrac-

1. *S. Theol.*, Iª Pars, Q. XL, A. III corp.

2. « Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis : nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis : bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et *abstractius*, tanto secundum se est nobilius et altius. » Iª P. Q. LXXXII, A. III, c.

3. Cf. Commentaire de cet article. *Edit. Léon*, T. V. p. 300, col. II, nº 12. — Cajetan détaille ainsi dans son Commentaire du *de Ente et Essentia* les différences entre les deux abstractions. « Differunt autem hae duae abstractiones quadrupliciter : *Primo*, quia in abstractione formali seorsum uterque conceptus completus habetur... In abstractione vero totali non remanet seorsum uterque conceptus completus, ita quod alter alterum non includit, sed unus tantum, ejus solius quod abstrahitur... *Secundo* differunt quia per abstractionem formalem oritur in eo quod abstrahitur actualitas, distinctio et intelligibilitas. In abstractione vero totali oritur in eo quod abstrahitur potentialitatis confusio et minor intelligibilitas. *Tertio* differunt quia in abstractione formali, quanto aliquid est abstractius, tanto est notius natura : in abstractione vero totali, quanto est abstractius, tanto est notius nobis... *Quarto* differunt, quia penes diversos modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur.. Abstractio autem totalis communis est omnis scientiae. *Op. cit.* Q. I. On remarquera que ces différences sont déjà explicitement signalées par saint Thomas ou supposées par certaines de ses théories.

tion, à l'entendre d'une manière tout à fait générale et dans un sens analogique, est pour saint Thomas un procédé qui s'étend à l'ensemble de la connaissance humaine. Elle est au début, comme au terme. Les sens apparaissent comme une sorte de filtres qui ne laissent passer que la forme des objets corporels sans en accueillir la matière ; de plus, chacun d'eux n'est accessible qu'à un genre d'influence. Des mille actions qui s'entrecroisent dans l'univers, chacun ne reçoit qu'une impression spécifiquement déterminée.

L'abstraction est donc inévitable ; nos vues les plus concrètes des choses n'échappent point à ses atteintes. Or, on ne s'en méfie, d'ordinaire, que lorsqu'elle s'exerce dans le domaine intellectuel et l'on se montre alors à son égard d'une rigueur impitoyable. C'est à la fois trop et trop peu ; trop, parce que l'abstraction est indispensable et fatale et lorsqu'on en prend conscience, elle n'offre aucun danger ; trop peu, parce qu'il faudrait étendre une juste méfiance jusqu'à la perception sensible, car tout en nous représentant les choses dans leur particularité, elle néglige par son fonctionnement même une foule d'actions qu'elle n'est pas apte à recueillir.

L'immense abstraction que la connaissance humaine suppose à son origine, ne doit point nous conduire au scepticisme. Une connaissance partielle, fragmentaire, n'est pas pour autant une connaissance illusoire. Aristote disait *οὐδε γίνεται ψεῦδος χωριζόντων* : abstraire, ce n'est point tomber dans l'erreur (*Phys.* II, 2, 193 b. 35) ce que les scolastiques traduisaient : *abstrahentium non est mendacium.* En ne nous montrant qu'une partie, qu'un aspect des choses, ni les sens, ni l'intelligence ne nous mentent ; pourvu que nous soyons sur nos gardes, nous saurons toujours comprendre leur langage. Le vif sentiment de ce qu'il y a d'incomplet dans ce qu'ils nous présentent nous excitera seulement à multiplier nos regards sur les choses pour diminuer la distance qui nous sépare de la limite idéale du concret absolu.

F.-A. BLANCHE,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

---



# LA THÉORIE THOMISTE DE L'ERREUR

A plusieurs reprises, saint Thomas trouve l'occasion de toucher au problème de l'erreur. Mais sans le discuter nulle part dans toute son ampleur, en vue de résoudre systématiquement les difficultés qu'il présente au philosophe. L'intention des pages qui suivent est de grouper les textes où se révèle la pensée de saint Thomas sur les différents aspects de ce difficile problème, afin de mieux saisir le véritable sens de son intellectualisme. Ce but poursuivi, loin de nous éloigner d'une méthode historique rigoureuse, l'exige bien plutôt, et strictement. Nous aurons donc soin de nous y tenir. Lorsqu'une interprétation deviendra indispensable, nous voulons qu'elle repose sur cette base solide. Malgré cela, notre exposé peut suivre l'ordre logique de la pensée de saint Thomas, car aucun indice n'apparaît, au cours de ses écrits, d'une modification quelconque dans sa manière de poser ou de résoudre le problème.

## I

Le point de vue le plus général auquel saint Thomas se place pour définir l'erreur est, comme à son habitude, le point de vue métaphysique. Il envisage d'abord sa valeur d'être, et qui est précisément de n'en point avoir. L'erreur est un mal, une privation [1]. Nous verrons bientôt que ce n'est pas là simple généralité, sans conséquences. D'ailleurs, lorsque saint Thomas en fait la remarque, c'est toujours au principe d'un raisonnement ayant en vue telle ou telle conclusion positive sur l'étendue ou les causes de l'erreur. L'erreur est une privation, c'est-à-dire, non pas seulement l'absence d'un bien, mais son manque dans une nature qui a droit à ce bien. L'erreur suppose donc, et c'est important, une nature déterminée, soit l'intelligence. L'intelligence est une nature, une essence naturelle, dont la fonction normale est de connaître, dont le bien, par suite, est la vérité. L'erreur n'est pas pour elle une simple limite

1. *De Verit.*, Q. XVIII, a. 6 ; *De Malo*, Q. XVI, a. 6 ; *In Met.*, L. VI, l. 4 ; *S. Th.*, Iª, Q. XVII, a. 3 ; Q. XCIV, a. 4.



à sa perfection ; elle est contre sa nature. Suivant le mot d'Averroès, elle est pour l'intelligence un enfantement monstrueux [1].

Par suite, comme la vérité, bien de l'intelligence, se définit par son égalité (adaequatio) au réel, l'erreur, qui est le mal contraire, est privation de cette égalité : elle est l'inégalité (inaequalitas) de l'intelligence au réel [2], dans un acte de connaissance où l'intelligencedevrait s'égaler à l'objet connu.

Contraire du vrai, privation de vérité, l'erreur se trouvera formellement dans le même acte de l'esprit que la vérité elle-même, c'est-à-dire dans le jugement [3]. Si, au sens strict, seul de nos actes de connaître le jugement est vrai, seul aussi il peut être faux. Saint Thomas va même plus loin dans le parallélisme [4]. L'erreur est dans le jugement, pour la même raison et de la même façon que la vérité elle-même. La vérité est dans lejugement parce que, là seulement, l'esprit se connaît égal au réel ; par le seul jugement aussi l'esprit se connaîtra dans son inégalité au réel, mais — et voilà le point difficile — sans prendre garde, bien entendu, à cette inégalité, l'erreur étant pour lui, justement, de s'affirmer égal alors qu'il ne l'est pas. Saint Thomas paraît avoir vu dans toute son acuité le problème de l'erreur tel qu'il se posait à sa théorie du jugement [5], comment l'intelligence, réfléchissant sur elle-même dans le jugement, peut-elle se croire égale au réel, sans l'être en effet ?

Mais le jugement, qu'il soit vrai ou faux, a son origine et ses conditions dans une série d'actes préliminaires destinés à mettre l'esprit en relation de ressemblance avec la réalité. Spécialement s'il est faux, le principe de sa fausseté doit être cherché à son origine même, comme la cause d'un monstre est à trouver dans un défaut du germe d'où il sort [6]. Il est donc nécessaire de rechercher en quels actes de l'esprit l'erreur est d'abord conçue, et comment se peut infecter

1. *De Verit.*, Q. xviii, a. 5, et al. — Cf. Averroès, *In III de An.*, cap.vi, com. 36, p. 141 verso (Édit. in-16, Lyon 1542). « Intellecta enim falsa impossibile est ut habeant continuationem (sc. cum intellectu agente) : quoniam non sunt aliquid currens cursu naturali : sed sunt aliquid quod non intendebatur : sicut digitus sextus est monstrum in creatura. »

2. *De Ver.*, Q. i, a. 10 : « ...Sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate. »

3. *In I Sent.*, Dist. xix, Q. 5, a. 1, ad 7 ; *De Ver.*, Q. i, a. 11 ; *In Met.*, L. VI, l. 4 ; L. IX, l. 5 ; *In Periherm.* L. I, l. 3 ; *S. Th.*, Iª, Q. xvii, a. 3.

4. *S. Th.*, Iª, Q. xvii, a. 3 : « ...falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est : sed quia intellectus eam cognoscit sicut et veritatem. In sensu autem falsitas non est ut cognita. » Il ne faut pas entendre, je pense : l'intelligence peut s'apercevoir qu'elle se trompe, puisqu'alors le jugement faux n'existerait plus.

5. *S. Th.*, Iª, Q. xvi, a. 2 et Q. xvii, a. 2 et 3.

6. *De Malo*, Q. xvi, a. 6.



le germe du jugement, c'est-à-dire où se trouve en premier lieu l'inégalité au réel. Cela même demande que nous voyions auparavant si quelques actes privilégiés ne sont pas exempts de toute erreur possible. Délimitons d'abord la zone absolument saine de l'esprit.

## II

Ici encore saint Thomas procède de manière déductive. Ayant posé en principe que l'erreur est une privation dont souffre une nature déterminée, il en conclut aussitôt que ce mal ne peut se rencontrer dans les actes essentiels où cette nature ne fait que s'exprimer elle-même. L'acte essentiel d'une nature est celui dont cette nature est, par définition, le principe. S'il est posé, il sera nécessairement ce qu'il doit être, à moins que la nature d'où il procède soit corrompue dans son essence même, et donc n'existe plus. En conséquence, l'erreur ne pourra jamais affecter l'acte essentiel d'une faculté de connaissance [1].

Quels sont ces actes essentiels ? Il est remarquable que saint Thomas ne se préoccupe de les déterminer que pour l'intelligence et les sens externes. Malgré le rôle qu'il attribue à l'image et aux sens internes dans l'activité de l'esprit, il ne s'inquiète pas de préciser leur valeur de vérité ; il n'a pour l'imagination, en particulier, que des paroles sévères [2]. Le sens externe et l'intelligence sont vraiment pour lui, chacun à son rang, le soutien solide de toute connaissance vraie.

Commençons par les sens [3]. En ce qui les concerne, la doctrine de saint Thomas est bien connue. Nous pourrons être bref. Après Aristote, on le sait, il donne à chaque sens un objet propre : à la vue, la couleur ; à l'ouïe, le son, etc...; et, de cet objet propre, il distingue l'objet commun à plusieurs sens, l'étendue par exemple, puis l'objet accidentel, c'est-à-dire tout objet étranger à un sens donné, auquel se trouve lié, de fait, l'objet propre, et que celui-ci permet ainsi d'atteindre, par exemple la nature de tel individu dont seule l'apparence colorée impressionne pourtant la vue

L'objet accidentel et l'objet commun ne sont point, par définition, essentiels au sens ; tandis que l'activité du sens ne se peut

1. *De Ver.*, Q. I, a. 11 ; *De Malo*, Q. XV, a. 6 ; *S. Th.*, Iª, Q. LXXXV, a. 6 ; *In Post. An.*, L. I, l. 1.

2. Sauf, à propos des mathématiques, dans son comm. *In Boet. De Trin.*, Q. VI, a. 2.

3. *De Ver.*, Q. I, a. 11 ; Q. XV, a. 3, ad 1 ; *In Met.*, L. IV, l. 3 ; *In De An.*, L. III, l. 6 ; *In Periherm*, L. I, l. 3 ; *S. Th.*, Iª, Q. XVII, a. 2 ; Q. LXXXV, a. 6.

concevoir sans que soit saisi son objet propre. En principe il y a donc possibilité de privation, c'est-à-dire d'erreur, dans la connaissance de l'objet commun et plus encore de l'objet accidentel ; tandis que l'erreur est exclue de la sensation propre à chaque sens.

Mais en est-elle exclue radicalement ? Saint Thomas introduit ici une précision importante, qui permet d'assouplir le jeu du principe invoqué. L'acte essentiel d'une nature est indéfectible, mais seulement si la nature d'où il procède est simple, et si lui-même n'est pas soumis à d'autres conditions, extérieures à son principe naturel. Au cas où la nature est composée, et au cas où son activité la plus primitive est conditionnée du dehors, il peut se faire que tel élément même essentiel soit parfois défectueux, et que telle condition extérieure manque. Or il en va ainsi du sens. L'organe en est une partie essentielle, et l'organe lui-même est composé ; d'autre part, entre lui et l'objet un « milieu » est requis, dont l'état plus ou moins satisfaisant peut modifier l'action normale de l'objet sur le sens. C'est ainsi que le fiévreux goûte un miel amer, et que, de trop loin ou dans une lumière insuffisante, telle couleur est prise pour une autre.

Le principe général de la déduction n'a donc son effet, dans la sensation, que selon le mode atténué de ces formes engagées dans la matière, qui imposent leur loi, non pas toujours, mais le plus souvent. La sensation du sensible propre sera vraie habituellement ; elle ne le sera pas nécessairement en toutes circonstances.

La théorie de l'objet propre, infailliblement connu, s'applique-t-elle aussi à l'intelligence ? Assurément [1]. Mais, là surtout, il faut être attentif à ne pas simplifier la pensée philosophique de saint Thomas par une lecture incomplète ou superficielle. Ne craignons donc pas d'entrer dans le détail et de rapprocher les aspects de la doctrine, que le mode même d'exposition de saint Thomas tendrait bien souvent à tenir trop éloignés les uns des autres dans l'esprit de ses plus fidèles disciples.

Voici d'abord un texte qui éclaire le cas de l'intelligence par comparaison avec celui du sens : « Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium : ita intellectus informatur directe similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut nec sensus circa sensibilia pro-

1. *In I Sent.*, Dist. XIX, Q. 5, a. 1, ad 7 ; *De Ver.*, Q. 1, a. 12 ; Q. XV, a. 3, ad 1 ; *C. G.*, L. I, ch. 59 ; L. III, ch. 108 ; *De Malo*, Q. XVI, a. 6 ; *In Met.*, L. VI, l. 4 ; L. IX, l. 5 ; *In Perihern*, L. I, l. 3 ; *S. Th.*, Iª, Q. XVII, a. 3 ; Q. LVIII, a. 5 ; Q. LXXXV, a. 6.



pria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens [1]. » Saint Thomas admet donc, entre les objets de l'intelligence, une distinction analogue à celle qui existe entre les objets du sens. L'intelligence a un objet propre, et c'est la « quidditas rei »; à l'égard d'autres objets, son attitude est celle du sens par rapport aux objets communs et accidentels. C'est ce qui arrive lorsque l'intelligence « compose et divise », c'est-à-dire lorsqu'elle fait une attribution quelconque, par affirmation ou négation, à la « quidditas ». Ceci revient à dire que l'acte essentiel de l'intelligence, celui dans lequel sa nature s'exprime infailliblement, ce n'est pas le jugement, ni a fortiori le raisonnement (le raisonnement, nous le verrons, est cause fréquente d'erreur) mais simplement la conception, ou « apprehensio », de la « quidditas. »

En principe donc, tout jugement est susceptible d'erreur.

Saint Thomas le confirme immédiatement par l'exception qu'il pose en faveur des principes premiers. Ces premiers jugements sont infaillibles ; mais s'ils peuvent l'être, c'est qu'ils ne se distinguent pas, en somme, de la conception des « quidditates » dont ils expriment le rapport. Ce rapport est en elles une propriété essentielle, inséparable de leurs notions mêmes. L'intelligence ne peut concevoir, par exemple, les notions de tout et de partie, sans que la partie lui paraisse incluse dans le tout.

Rapprochons maintenant ce point de doctrine de cet autre que l'objet propre de l'intelligence humaine est l'universel. Nous en conclurons nécessairement, puisque seul l'individuel existe, que l'acte infaillible de l'intelligence ne porte pas sur une existence concrète. Il n'y a pas, en principe, de jugement d'existence dont l'erreur puisse être exclue absolument [2].

Rappelons aussi que la « quidditas » dont il s'agit pour l'intelligence humaine est la « quidditas sensibilis ». Nous en conclurons

1. *S. Th.*, Iª, Q. XVII, a. 3.

2. Il est intéressant de remarquer à ce propos, que dans son *Comm. sur les Sent.* S.Thomas définit la vérité, de préférence par son rapport à l'existence : « Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur. » *In I Sent.*, Dist. XIX, Q. V, a. 1 ; et de même, ad 7 : « Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est... » Mais cette préférence ne reparaît nulle part dans ses œuvres postérieures. Nous examinerons plus loin (p. 272) si pourtant S. Thomas n'a pas admis de fait, et ne devait pas admettre d'après d'autres principes, une exception en faveur du « Cogito ».

que l'acte infaillible de l'intelligence (notions ou principes premiers) porte directement sur l'essence universelle dont les choses sensibles sont la réalisation, et non pas sur une essence de l'ordre immatériel.

Mais il est plus indispensable encore de préciser ce que saint Thomas entend exactement par cette « quidditas » ou ce « quod quid est » atteint, sans erreur possible, par l'intelligence. Nous savons déjà qu'il ne s'agit pas d'une réalité existante mais d'une notion universelle concernant le sensible. Saint Thomas aurait-il enseigné que notre esprit possède le don de lire à l'intérieur des réalités sensibles pour en percevoir intuitivement, et sans crainte d'erreur, l'essence substantielle ?

Il est certain que non. Dans les mêmes passages déjà cités, et dans les textes parallèles, saint Thomas note que si, de soi, l'acte par lequel l'intelligence conçoit la « quidditas » est infaillible, « per accidens », c'est-à-dire à raison des conditions qui s'imposent à notre nature intellectuelle, l'erreur peut s'y glisser. La raison en est encore dans l'intervention du jugement. Le jugement peut en effet intervenir ici à un double titre : pour attribuer la « quidditas », ou la définition, à un autre concept ou à une réalité existante, ou bien encore, et plus profondément, dans la formation même de l'idée. Dans ces deux cas l'erreur peut affecter l'acte premier de l'esprit.

Qu'il y ait, en chaque individu, une évolution de la connaissance intellectuelle, saint Thomas en donne à toute occasion l'affirmation positive [1]. Cette évolution n'est pas seulement un passage de la définition aux propriétés de l'essence. Ce raccourci commode, souvent employé en exemple, n'exprime pas la pensée entière de de saint Thomas. L'évolution a lieu dans la formation même des idées, soit parce que celles-ci, avant d'être conçues par l'intelligence supposent une acquisition sensible et une élaboration imaginative, soit surtout parce que l'intelligence procède par actes successifs, de l'idée confuse à l'idée distincte. Les premières acquisitions de l'intelligence sont toutes des idées confuses ; et comme la distinction de chaque idée suppose l'intelligence des éléments qui la composent, et le rapport de ces éléments au tout, il n'est pas, de fait, d'idée distincte, aussi bien dans l'ordre métaphysique que dans l'ordre plus particulier des sciences, qui ne suppose l'intervention de la composition et de la division, c'est-à-dire du jugement. Par suite, il n'est pas d'idée distincte, il n'est pas a fortiori de défini-

1. Voir surtout : *S. Th.*, Iª, Q. LXXXV, a. 3 et a. 8 ; *In Boet. De Trin.*, Q. I, a. 3.



tion au sens plus strict du mot, qui puisse être déclarée a priori exempte d'erreur. En d'autres termes encore, l'infaillibilité de nature accordée à l'intelligence, comme au sens, à l'égard de son objet propre, n'est garantie dans les deux cas que s'il s'agit d'un acte simple, spécifié par un objet simple. Or, pour notre intelligence fragmentaire, successive, soumise à l'évolution continue de la puissance à l'acte, du confus au distinct, il n'est d'idée simple pour un acte simple que l'idée considérée à l'exclusion de ses rapports multiples avec ses éléments, il n'est proprement d'idée simple que l'idée confuse. La « quidditas sensibilis » objet propre de l'intelligence humaine n'est conçue par elle, sans erreur possible, que dans le premier état de confusion où nécessairement elle se présente à elle. Si l'on ajoute à cela que toute essence naturelle sensible est composée de matière et de forme, et que les idées les plus universelles, et en premier lieu l'idée d'être, sont analogiques, c'est-à-dire impliquent de soi de multiples rapports proportionnels, l'on n'hésitera pas à reconnaître en quelles limites très étroites se trouve enfermée, pour saint Thomas, l'infaillibilité naturelle de l'intelligence.

Mais ce n'est pas tout encore. A propos du sens, saint Thomas reconnaît que son activité essentielle est liée à l'organe et à des conditions extérieures. N'y a-t-il rien d'analogue pour l'intelligence ? Il n'est pas question certes de lui donner un organe. Elle est, en elle-même, parfaitement immatérielle. Son activité propre n'est pourtant pas indépendante de tout ce milieu intérieur qu'est l'activité des sens internes et des sens externes [1]. Il n'est pas, enseigne saint Thomas, d'idée acquise, ou contemplée, sans image [2]. De plus il n'est pas de jugement parfait sans l'exercice actuel des sens [3]. L'expérience en est témoin. Mais saint Thomas le légitime aussi a priori. L'objet propre de l'intelligence étant l'essence sensible, il y a nécessité pour l'intelligence, dans la connaissance même de son objet propre, de se tenir en relation actuelle avec le sensible. Lors même que l'intelligence est occupée des réalités immatérielles, et de Dieu lui-même [4], elle ne peut se passer de ce point d'appui

1. *De Ver.*, Q. XIII, a. 4.

2. *De Ver.*, Q. XVIII, a. 8 ; *C. G.*, L. II, ch. LXXIII ; *S. Th.* Iª, Q. LXXXIV, a. 7.

3. *Ibid.* et a. 8 ; IIª IIªᵉ, Q. CLIV, a. 5, ad 2, ad 3.

4. *In Boet. De Trin.*, Q. VI, a. 2, ad 5 : « ...phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis, sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiae, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut objecta, in quibus inspicit omne quod inspicit... Et ideo quando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus in divinis. »

et de comparaison. Ce fut la faute de Platon de négliger une condition aussi primordiale, et de ne pas prendre garde que l'universel, isolé du sens, peut être cause d'erreur [1]. De cette doctrine, très nettement exposée, nous devons déduire que l'acte infaillible, par lequel l'esprit conçoit les notions simples confuses et pense les premiers principes, est lui-même conditionné par l'exercice normal de l'imagination, de la « cogitative », du « sens commun » et des sens, et donc aussi par l'état physiologique des organes inséparables de ces facultés. Dans le sommeil, ou bien chez l'aliéné, l'intelligence immatérielle demeure intacte et vivante. Mais le jugement est lié, et non moins l'acquisition et l'usage des idées les plus simples. De même, dans les états intermédiaires entre le sommeil profond, sans rêves, et la veille, ou bien entre la folie et la parfaite santé de l'esprit, la possession de la vérité par l'intelligence est tributaire de tout l'organisme sensible. Il faut donc se garder de croire, ou de paraître croire que, pour saint Thomas, l'intelligence humaine puisse se comporter dans l'exercice de son activité la plus haute comme un pur esprit, en relation simple, immédiate, inconditionnée, avec l'objet qui la spécifie. L'évidence intellectuelle la plus lumineuse, la plus objective, est impossible sans le concours effectif de l'imagination et des sens.

Nous savons donc maintenant comment la nature de notre esprit l'expose à l'erreur, et à quelle profondeur il peut être contaminé. La raison la plus profonde de sa sensibilité au mal est la complexité même de sa constitution. Si notre esprit était simple et en possession immédiate de tout son objet, l'erreur serait impossible. Dans la mesure où il est simple il évite l'erreur. Mais là même où il est le plus simple, dans la sensation pure, et dans la première conception de l'esprit, le multiple le conditionne encore et peut le mettre en échec. Il nous reste à voir comment le germe de l'erreur, introduit par l'une ou l'autre des causes déjà signalées au passage, peut se développer jusqu'à produire le jugement faux.

Cette partie de notre étude comporte deux aspects complémentaires l'un de l'autre : 1) comment l'inégalité au réel peut-elle s'introduire dans l'esprit ? 2) comment, malgré cette inégalité, l'esprit peut-il se juger conforme au réel ?

## III

Il n'y a pas lieu de revenir sur la première cause possible d'erreur : le mauvais état ou le mauvais fonctionnement des organes. De

1. *De Malo*, Qu. XVI, a. 6, ad. 16 ; *S. Th.* I^a^, Qu. LXXXV, a. 1, ad. 1.

même que la sensation de couleur peut être totalement absente chez l'aveugle, de même un défaut moindre, soit dans les conditions extérieures, soit dans l'organe externe, soit dans l'organe interne, peut altérer à quelque degré notre perception. Supposons un individu parfaitement sain, placé dans les conditions les plus normales. Il peut y avoir pour lui d'autres causes d'erreur, à savoir : l'imagination, le raisonnement, la passion et l'inattention volontaire.

L'imagination est bien « maîtresse d'erreur [1] ». Il y a en elle, en effet, un vice radical : elle a ce pouvoir de rendre présent à l'esprit cela même qui est absent. Il s'agit donc ici de l'activité propre de l'imagination, indépendante de sa liaison avec le sens. Son pouvoir d'évocation est tel qu'il tend à se substituer à la fonction du sens ; il objective, il réalise ; alors que seul le sens nous met de fait en présence du réel existant. Je n'insiste pas. Saint Thomas n'a d'ailleurs pas détaillé cette sorte d'usurpation imaginative. Il suffit d'ajouter que, pour lui, l'image ne remplit sa fonction normale, dans la connaissance du vrai, que par sa dépendance absolue des sensations.

Le raisonnement doit être entendu ici au sens le plus large, celui que dénote le terme « collatio ». Il se rencontre, alors, dès qu'il y a appel d'une représentation, même sensible, par une autre, et passage, pour l'esprit, de l'une à l'autre.

La « collatio » entre en jeu, déjà, dans la connaissance de l'objet sensible commun [2]. Celui-ci implique, en effet, un rapport à l'objet propre de chaque sens. Elle est essentielle, bien plus encore, à la connaissance de l'objet accidentel. Or il faut remarquer que ce que saint Thomas appelle ainsi, après Aristote, objet commun et accidentel d'un sens, fait partie intégrante, en même temps que l'objet propre, de ce que nous appelons aujourd'hui perception. Le concours spontané d'images, d'idées, de souvenirs, qui vient interpréter une sensation pure pour la transformer en perception, et tout le jeu des associations, sont autant d'exemples de ce processus particulier compris sous le terme général de « collatio ». La « collatio » me paraît être essentiellement un mouvement de l'esprit, distinct de l'« apprehensio », distinct, pourrions-nous dire, de l'intui-

---

1. *De Ver.*, Q. I, a. 11 ; *In Met.*, L. IV, l. 3 (Vivès, p. 499[b]) ; *In De An.*, L. III, l. 6 ; *S. Th.*, I[a], Q. XVII, a. 2, ad 2 ; Q. LIV, a. 5 ; Q. XCIV, a. 4.

2. *De Ver.*, Q. I, a. 11 : « Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus : de quibusdam autem *per quamdam collationem*, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis ; et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens ».

tion. Et c'est parce que cette fonction secondaire de l'esprit est mouvement, passage d'une représentation à l'autre, au lieu d'être, comme l'intuition, information directe de la faculté par son objet, que l'erreur y est possible. Il y a dans la « collatio », comme telle, une sorte d'acte aveugle, une activité purement formelle, qui précède et conditionne l'intuition du rapport qu'elle prépare. Aussi est-ce par ce mouvement de l'esprit que saint Thomas explique les illusions des sens, les erreurs de la perception.

La théorie de cette erreur est d'ailleurs précieuse pour nous faire mieux entendre comment saint Thomas se représente la manière dont l'intelligence peut atteindre l'essence substantielle, objet accidentel du sens [1]. L'essence se révèle à l'esprit par ses accidents extérieurs, objet propre du sens. L'esprit, mis en éveil par les sens, ne se trompe jamais sur les sensations éprouvées. La sensation se révèle à l'intelligence telle qu'elle est donnée dans le sens, sans erreur possible [2] ; c'est une conscience immédiate où il n'y a point de place pour la « collatio » ; la sensation est alors à l'intelligence ce qu'est, pour le sens, le sensible propre. Mais l'office de la sensation est de conduire l'intelligence à la chose même. Là intervient la « collatio » et, par suite, peut s'infiltrer l'erreur. Lorsque telle apparence visuelle, un blanc métallique par exemple, m'incite à juger : c'est de l'argent, il peut se faire que je me trompe ; c'est peut-être de l'étain. C'est pourquoi, lorsqu'une chose a toutes les apparences extérieures d'une autre et trompe facilement sur sa vraie nature, nous la qualifions de fausse.

La genèse de ces erreurs est facile à saisir. Leur occasion première est l'absence de lien nécessaire entre une essence et ses accidents extérieurs ; les mêmes apparences sensibles peuvent appartenir à deux choses essentiellement différentes. L'erreur se produit alors si, de l'apparence extérieure saisie par le sens, l'intelligence conclut à la présence d'une essence, autre que l'essence présente en fait.

Saint Thomas va plus loin dans son analyse. Il se rend compte que dans ces sortes d'erreurs, la première faute de l'esprit est

1. *Ibid.*, et a. 12 ; *S. Th.*, Iª, Q. XVII, a. 1.

2. *De Ver.*, Q. 1, a. 11 : « Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato : quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat ; unde Augustinus dicit... quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam... Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. » — Cf. *S. Th.* Iª, Q. XVII, a. 2 ad 1.



d'établir un rapport de ressemblance [1]. Telle est donc la première « collatio » responsable : une relation de ressemblance. Celle-ci, à son tour, comment est-elle possible ? Par le fait qu'une différence réelle n'est pas perçue [2]. La perspicacité de l'esprit consiste justement à discerner les différences cachées sous des ressemblances visibles à tous.

Nous touchons donc, enfin, au véritable germe de l'erreur. Ce qui m'engage à le croire, c'est que saint Thomas élargit volontiers la solution donnée en l'exprimant par des termes très généraux [3]. L'erreur n'est pas quelque chose de positif, que l'on puisse trouver dans les choses, et qui agisse sur l'esprit pour le corrompre. Il n'y a de réel et d'agissant que l'être même. Cependant le jugement erroné suppose une confusion établie entre ce qui est et ce qui n'est pas, c'est-à-dire un rapport de ressemblance inexact. La ressemblance est, en partie, positive : et c'est par là qu'elle peut agir. Mais une différence s'y mêle, inaperçue. L'origine première de l'inégalité au réel est d'ordre négatif : elle est dans l'insuffisance du regard même de l'esprit, auquel tel aspect du réel échappe [4]. Cette insuffisance elle-même contamine le jugement par l'intermédiaire d'un premier mouvement de l'esprit, qui rapproche d'une autre cette donnée incomplète et donne lieu, ainsi, à percevoir à tort un rapport de ressemblance.

Le mouvement de l'esprit n'est pas moins essentiel aux autres formes du raisonnement, les formes classiques. Mais signaler comment elles sont sujettes à l'erreur serait reproduire le commentaire sur les écrits logiques d'Aristote. Il est assez connu. Qu'il suffise d'avoir attiré l'attention sur cette affirmation répétée que le raisonnement est une cause fréquente de nos erreurs [5].

Il me paraît de même inutile de nous arrêter à l'influence des passions et de l'inattention volontaire, étudiée par saint Thomas à propos du péché de l'homme [6] et de l'ange [7]. Au point de vue

1. *De Ver.*, Q. I, a. 10, ad 6 et 2e ad 1.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, ad 5, ad 6.

4. *C. G.*, L. II, c. LXXVI : « falsitas autem quae accidit in judicio intellectus componentis et dividentis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. »

5. *De Malo*, Q. XVI, a. 6 : « ... in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione ». — *In I Sent.* Dist. XIX, Q. 5, a. 1, ad 7 ; *De Ver.*, Q. XV, a. 3, ad 1 ; *S. Th.*, Ia, Q. LXXXV, a. 6.

6. *De Malo*, Q. III a. 7 et 9 ; *De Ver.*, Q. XV, a. 3, ad 6 ; *S. Th.*, Ia IIae, Q. LXXVII.

7. *De Malo*, Q. XVI, a. 6 ; *S. Th.*, Ia. Q. LXIII.

qui est le nôtre, cette influence est facile à saisir. La passion ou la volonté appliquent, ou entraînent, et fixent l'esprit dans une direction donnée, et elles absorbent en quelque manière à leur profit toute la vitalité de l'âme, empêchant, par ce double effet, le jeu libre de l'intelligence, de l'imagination et du sens. Elles entravent l'aisance de l'esprit et lui interdisent de considérer tout ce qui serait à voir pour bien connaître l'objet sur lequel il doit se prononcer. Elles occasionnent, par là, le manque de vision, premier germe de l'erreur. Elles accumulent aussi les images et les rapprochements d'idées, et activent le mouvement de l'esprit dans le sens unique de leur intérêt, favorisant ainsi les raisonnements fallacieux. Mais, sauf cette pression indiscrète, très importante sans doute, trop souvent décisive, elles n'apportent, de ce chef, aucun élément nouveau qui éclaire le centre même du problème.

C'est d'un point de vue un peu différent que nous allons cependant, en ce centre même, retrouver la volonté.

## IV

Jusqu'ici, en effet, nous avons bien pu expliquer comment l'inégalité au réel pénètre, puis chemine, dans l'esprit, grâce à la complexité de son organisation et au caractère successif de ses actes. Intuition incomplète, différence inaperçue dans les rapports de ressemblance, mouvement discursif de l'esprit, tout cela favorisé par la passion ou la volonté, ainsi se résume la genèse de l'erreur. Mais, on l'a dit dès le début, cette intoxication progressive n'atteint son plein effet que dans le jugement. Avant ce jugement prononcé par l'intelligence, il peut y avoir déformation des sensations, des images, des idées, il peut y avoir ignorance ; si je refuse de juger, je ne me tromperai pas.

Or il semble, d'une part, que l'intelligence soit incapable de porter un jugement faux, parce que, par définition, l'objet moteur de l'intelligence c'est l'être, ou le vrai ; mais, d'autre part, il semble aussi que, si le jugement est préparé par des représentations incomplètes qui le conditionnent, l'intelligence ne puisse pas s'y soustraire, à moins que la liberté ne soit au sein même du jugement.

Voici comment saint Thomas résout ce dilemme.

Le réactif propre à l'intelligence, c'est bien en effet le vrai [1]. En dehors du vrai, c'est-à-dire en dehors de l'être réellement connu, il n'est pas, en principe du moins, d'objet qui puisse mou-

1. *De Ver.*, Q. XVIII, a. 6 : « Proprium autem motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. »



voir l'intelligence et obtenir d'elle un jugement. Par suite, jamais une apparence incomplète, erronée, ne peut s'imposer nécessairement à l'intelligence [1] ; cette apparence est, comme telle, sans action sur le jugement.

Par ailleurs cependant, le jugement est l'acte de l'esprit qui lui appartient le plus ; par lequel il se distingue de son objet le mieux possédé ; par lequel il s'oppose à lui pour mieux se comparer. En cela il se différencie de la conception, où l'esprit est comme absorbé par l'objet ; et, à cause de cela, c'est en lui, et non dans la conception, que la vérité, et par suite l'erreur, se trouvent [2]. Dans le jugement « l'âme n'est point passive sous l'action des choses, mais bien plutôt, en un sens, elle agit [3]. »

Or il y a parfois, en cette activité, un élément volontaire et libre.

Il apparaît clairement dans la conduite des anges et du premier homme.

Aucun ange ne pouvait se tromper ni faillir dans le seul ordre naturel [4]. Devant la révélation surnaturelle la volonté angélique put se détourner par orgueil. Les anges qui se soumirent furent dès cet instant confirmés dans le bien, et devinrent par le fait même incapables, en tout ordre, d'erreur. Les mauvais au contraire, refusant de considérer la proposition divine, et voulant juger de leur bien propre malgré cette inattention coupable, se trompèrent une première fois. Désormais leur obstination dans le mal les expose à de nouvelles erreurs [5].

Pareillement le premier homme, dans son état de justice, ne pouvait pas se tromper [6]. Certes, malgré une science très étendue, il ignorait bien des choses, et pour se former un jugement il devait réfléchir. Mais sa volonté toujours droite le retenait de se prononcer, chaque fois qu'il n'arrivait point, par ses seules forces ou par le secours divin, à s'éclairer comme il convenait. Dans le sommeil il pouvait rêver ; mais sa raison, comme par la suite celle de tout homme, était alors liée et elle ne jugeait point. En état de

1. *De Ver.*, Q. I, a. 10 : « Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet ».

2. *De Ver.*, Q. I, a. 3 : «...quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. »

3. *De Ver.*, Q. I, a. 10 (suite du texte cité note 1) : « ...quia veritas et falsitas praecipue in judicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit ».

4. *De Malo*, Q. XVI, a. 6 ; *S. Th.*, Ia, Q. LVIII, a. 5.

5. *De Malo*, ibid.

6. *De Ver.*, Q. XVIII, a. 6 ; *S. Th.* Ia, Q. XCIV a. 4.

veille, nulle illusion des sens ou de l'imagination ne parvenait à le séduire. Non seulement il s'interdisait l'opinion fausse, mais sur rien il n'avait d'*opinion* : chacun de ses jugements était de science certaine [1]. Ève n'aurait jamais été trompée, ni Adam par Ève, s'ils ne l'avaient pas d'abord voulu. Aucune erreur ne précéda leur péché. Ce fut, au principe, leur volonté seule qui s'affirma contre Dieu, puis entraîna leur jugement dans l'erreur.

Il est donc clair que, pour saint Thomas, au principe du jugement faux, et forçant contre sa nature l'adhésion de l'esprit, il y a une intervention volontaire coupable. Il le dit d'ailleurs, incidemment, de tout homme [2]. L'affaiblissement de l'esprit, suite du péché originel, ne suffirait pas à expliquer nos erreurs, si notre volonté, affaiblie plus que l'intelligence, ne venait pas à contre-temps plier notre jugement à ses fins. En chacun de nos jugements faux il y a précipitation volontaire. Il est à remarquer d'ailleurs que, parlant de l'erreur, saint Thomas se sert à dessein de l'expression : *opinion* fausse. Le jugement faux est, par essence, une opinion, et non pas un acte de science. Or l'opinion, dont la foi est l'une des formes, exige la volonté de croire [3]. L'opinion fausse lui ajoute ceci que, en elle, le vouloir est mauvais, coupable. Il n'y a pas de jugement faux sans péché. Nous sommes responsables de nos erreurs.

Cette dernière conclusion est assurément grave. Il y aurait intérêt à rechercher si saint Thomas n'en a pas atténué les conséquences. Mais ce serait là une étude proprement morale, distincte, sinon très éloignée, de l'analyse psychologique que nous avons entrepris de suivre à travers les œuvres du Maître. Ce qu'il nous reste à dire y suppléera dans une certaine mesure.

Car nous avons à préciser l'étendue de l'intervention volontaire dans le jugement et dans l'erreur. Le jugement est-il, pour saint Thomas, volontaire par essence, et la volonté suffirait-elle à expliquer l'erreur sans les déficiences intellectuelles dont il a été d'abord question ?

Que, lors du jugement le plus évident, il y ait, soit motion volontaire pour appliquer l'esprit à en considérer les termes, soit satis-

1. *De Ver.* loc. cit. : « Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset sed penitus nulla opinio in eo fuisset ; et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset. »

2. *De Malo*, Q. III a. 7 : « ...sed quando jam falsam sententiam fert de his quae nescit tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat... »

3. *De Ver.*, Q. XIV, a. 1 ; *S. Th.* II$^a$ II$^{ae}$ Q. I, a. 4.



faction et approbation du vouloir, cela ne peut faire doute. Saint Thomas note maintes fois l'involution mutuelle de l'intelligence et de la volonté dans la personne. L'explication donnée de l'erreur témoigne aussi que, dans certains cas au moins, la volonté étend son pouvoir jusqu'à provoquer l'adhésion de l'esprit. La certitude peut alors être aussi forte que celle d'un jugement vrai [1]. Toutefois cette extension du vouloir est une anomalie de l'esprit. De soi, nous l'avons remarqué, l'intelligence n'est mobile que sous l'influence de son objet, qu'il s'agisse de juger ou de concevoir. L'ange, dans l'ordre de sa nature, le premier homme dans l'état de justice, n'ont pas à faire usage du jugement volontaire. De même, l'homme pécheur conserve une intelligence capable de juger sous la seule motion de l'objet ; dans quelques actes essentiels, comme l'adhésion aux premiers principes et les jugements de science proprement dits, il est mû, si vraiment il les pense, par l'objet lui-même [2]. Du fait que parfois la volonté tient lieu de la motion objective, saint Thomas ne conclut pas que la motion volontaire soit essentielle au jugement.

La part de l'intervention du vouloir dans cet acte, de soi réservé à l'intelligence, provient toujours au contraire d'une imperfection de l'intelligence [3]. C'est que, en effet, il y a une hiérarchie de l'esprit. L'intelligence, pour tous vision de l'être, n'a pas pour chacun même acuité du regard. C'est dans la mesure où ce regard est plus faible qu'il cesse d'être sensible à son objet et réclame, pour y adhérer, une aide extérieure. L'intelligence angélique, par nature ne voit pas le surnaturel, et, pour en juger, doit faire appel à la volonté. Chez l'homme, chez l'homme surtout dont la nature fut volontairement soustraite à la perfection première, la vue intellectuelle est extrêmement faible. Par nature elle dépend de l'image et de la sensation, et donc de l'organisme physiologique. Avant même qu'il soit question du bon exercice des organes et des facultés supérieures, en chaque individu la force originelle de l'intelligence

1. *Quodl.* VI Q. IV, a. 6 : « Certitudo autem adhaesionis non est propria virtutis fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus... Secundo, quia convenit non solum fidei verae, sed etiam falsae ; sicut enim est opinio vera et falsa, ita et fides : nec minus firmiter inhaeret aliquis veritati quam falsitati, ut Philosophus dicit in VII Ethic. Tertio, quia certitudo inhaesionis non semper provenit ex aliquo habitu ; sed ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum ».

2. *In Boet. De Trin.* Q. III a. I ad 4 : « Sed id quod inclinat ad assentiendum principiis intellectis aut conclusionibus scitis est efficiens inductivum : unde cogit ad assensum et est sufficiens ad judicandum de illis quibus assentitur. »

3. *De Ver.* Q. XVII, a. 5 : « Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo » etc...



est mesurée par la perfection du corps « informé » par l'âme [1]. Puis elle est soumise à une acquisition lente, progressive, de ses idées, et astreinte à se mouvoir de l'une à l'autre par le « discours ». Elle n'a pas même d'emblée toute sa vigueur propre. Dès la vue des premiers principes un « habitus » la vient renforcer ; la connaissance scientifique ne s'acquiert, à chaque niveau de l'abstraction, que par une croissance intime, fruit d'un exercice difficile, auquel une minorité seule peut s'adonner.

Toutes ces infirmités atteignent directement, pour le limiter et pour l'atténuer, un pouvoir d'intuition (intus legere) sans lequel l'intelligence humaine ne serait plus intelligence. Pouvoir d'intuition, c'est dire en termes de métaphysique générale, plus courants sous la plume de saint Thomas, puissance ordonnée essentiellement à être mue par tel objet. Cet objet, pour l'intelligence humaine, est la « quidditas sensibilis », au sens que nous avons déterminé. En termes stricts, l'intuition laissée à l'intelligence humaine n'atteint directement que cette « quiddité » abstraite. Au-delà, l'intuition n'est plus que dérivée et médiate. L'objet n'a plus sur elle qu'une action lointaine, mal assurée. Il laisse place à une motion étrangère, toujours proche de l'intelligence, celle du vouloir.

On le voit donc : en dernière analyse, l'intervention volontaire sur notre jugement est délimitée par la même série de causes qui expliquent l'inégalité au réel de nos représentations. Il y a parallélisme constant entre la possibilité d'un acte de volonté, qui consomme l'erreur en posant le jugement, et les déformations qui peuvent amoindrir la valeur de nos idées. L'un ne va pas sans l'autre. L'un complète l'autre. Sans le germe morbide qui, à partir de la sensation propage le mal jusqu'aux idées, l'acte volontaire imposant le jugement n'enfanterait pas l'erreur, et, sans ce dernier acte, l'erreur ne serait qu'ignorance. Nous avons fermé le cycle qui permet d'expliquer nos erreurs.

Nous nous demandions au début de cette étude comment, pour saint Thomas, le jugement qui, même dans l'erreur, implique réflexion de l'intelligence sur elle-même, pouvait ne pas discerner son insuffisance objective. Il faut répondre, il me semble, que l'imperfection de l'intelligence humaine se révèle plus que jamais en cette impuissance définitive. Saint Thomas fait, de la réflexion, en effet, un privilège de l'esprit [2]. Plus l'intelligence est intelligence, plus sa réflexion sur soi est totale ; moins elle est intelligence,

1. *S. Th.*, Iª, Q. LXXXV, a. 7.
2. *De Ver.*, Q. I, a. 9.



moins elle est capable de ce retour. L'intelligence humaine, la dernière des intelligences, ne peut avoir l'intuition réfléchie que de son acte. Mais son acte lui-même ne peut être saisi par elle, qu'une fois l'objet perçu.

Est-il alors hasardé de dire : l'intuition parfaite de son acte propre n'est donnée à l'intelligence que si, d'abord, cet acte est lui-même parfait, c'est-à-dire s'il se termine à son objet propre, véritablement vu. La réflexion de l'intelligence ne se fait pleinement que sur l'acte, par lequel elle atteint l'essence simple. Car elle n'est vraiment et sûrement intelligence en acte, que dans cette vision simple. Dès que l'objet se complique, et que le discours est devenu indispensable, l'activité de l'esprit n'est plus au même titre l'activité d'une intelligence ; son pouvoir de réflexion en est diminué d'autant, et il n'atteint plus un acte d'intellection pure. De même encore, si, au cours de l'investigation d'une essence complexe, tel élément qui la compose, ou tel rapport de différence, n'a pas été perçu, l'acte intellectuel qui conçoit cette essence n'est pas une véritable intuition, et l'intelligence, prenant conscience de cet acte, ne s'y trouve pas exprimée elle-même en sa vraie nature.

Pour ces motifs, au moment de porter un jugement faux, l'intelligence n'est pas capable de réfléchir parfaitement et de se reconnaître elle-même. Car, ici, la cause normale, le moteur propre de son jugement, est son acte même. Dès lors elle doit s'abstenir de juger. Si elle juge, c'est bien d'un jugement contre nature, œuvre de la volonté.

Quant à la culpabilité de cette intervention volontaire, elle devra être appréciée d'après l'obligation où nous sommes, soit en général, soit dans tel cas particulier, de veiller au bon usage de nos facultés, et d'après la possibilité qui nous est donnée d'exercer cette surveillance. Bien souvent, et de plus en plus à mesure que nous nous éloignons des premières idées simples, il sera requis, pour éviter l'erreur, de faire, comme le disait Platon, effort de l'âme entière.

## V

Il est un moyen de contrôler l'exactitude thomiste de la déduction qui précède, et qui sera en même temps la conclusion normale d'une étude sur l'erreur. C'est de voir quels moyens saint Thomas propose pour vérifier nos connaissances. De quelle manière envisage-t-il le problème d'un critère de la vérité ?

Sa position est, ici, parfaitement cohérente avec la théorie proposée de l'erreur.



Puisqu'il doit y avoir, pour une nature douée de connaissance, des actes essentiels dont la vérité est indubitable, ces actes seront tenus nécessairement pour vrais, et se révéleront tels dès qu ils seront posés, sans autre signe de leur vérité. La sensation propre à chaque sens, les notions premières, les principes premiers ne peuvent être mis en doute. L'objet est ici le seul moteur possible de la faculté. Si celle-ci entre en exercice, ce ne peut être que par lui. Le sens et l'intelligence le voient tel qu'il est, ou ne voient rien du tout. L'évidence objective, dont parlent les scolastiques modernes, coïncide alors nécessairement avec l'évidence subjective. Mais au-delà de ces connaissances premières, l'infaillibilité n'est plus garantie par l'exercice de l'esprit. La nature peut bien encore soutenir son activité normale malgré sa complication croissante. Elle le pourra d'autant mieux qu'il s'agira d'actes plus proches des connaissances premières : la plupart du temps ceux-ci seront vrais ; il arrivera aussi que des perceptions, des inférences, des raisonnements extrêmement complexes, d'eux-mêmes atteindront le vrai. Mais à mesure que la connaissance se développe, et plus ses conditions psychologiques ou logiques se multiplient, plus aussi les chances d'erreur augmentent [1], et plus s'impose une vérification.

Or l'accroissement de la connaissance se faisant toujours à partir de données premières certaines, celles-ci demeureront la base indispensable de toute connaissance vraie. Toute connaissance vraie devra rester en liaison avec elles. Elles seront la pierre de touche universelle. Un jugement quelconque sera donc vérifiable par l'*analyse*, c'est-à-dire par un retour suivi aux connaissances premières [2].

Mais celles-ci sont de deux ordres : la sensation et l'idée, et, parmi les idées, la plus simple et la première de toutes est l'idée d'être. L'analyse, ou résolution analytique, consistera à vérifier le lien d'un jugement, soit avec la sensation, soit avec l'idée d'être, soit avec l'une et l'autre s'il s'agit, comme c'est le cas le plus fréquent, de jugements mettant en œuvre à la fois la sensation et l'idée [3]. Saint Thomas ne parle jamais d'autres critères, logique en cela avec sa théorie générale de la connaissance, pour laquelle, en dehors des premières données simples, il n'est d'objet connu que par une

1. *In Boet. De Trin.* Q. VI, a. 1, ad 2.

2. *In I Sent.*, Dist. XIX, Q. V, a. 1 ; *In IV Sent.* Dist. IX, Q. 1, a. 4 ; *De Ver.* Q. I, a. 12 ; Q. X, a. 8 ; *In Boet. de Trin.* Q. II, a. 1 ad 5 ; Q. VI, a. 1, c. et ad 3am qu. ; a. 2 ; a. 4 ; *S. Th.* Ia, Q. XVII, a. 3, ad 1, *In Met.* L. IV, l. 2 ; *In Post. An.*, L. I, l. 1 ; *Quodl* VIII, Q. II, a. 4.

3. Sauf en mathématiques où le terme du jugement est l'image, *In Boet. De Trin.*, Q. VI, a. 2.

suite nombreuse d'actes de connaissance. La théorie moderne de l'évidence objective me paraît ici en régression par rapport à la doctrine thomiste.

D'autre part, l'analyse ne peut évidemment aboutir à une vérification que si deux conditions sont posées : la première, c'est qu'il y ait dans l'acquisition de nos connaissances un ordre de nature, dérivé de la nature des facultés ; la deuxième, que cet ordre nous soit connu. Saint Thomas l'insinue par ce terme : *recte*, qualifiant l'analyse [1], et qu'il faut étendre aussi à l'analyse expérimentale [2], bien que saint Thomas ne parle, à cet endroit, que de l'analyse logique. L'adjonction de ce terme suppose qu'il y a pour notre esprit une suite régulière, normale, des opérations logiques et, par extension, des opérations perceptives. Et en effet, si cette norme de nature n'existait pas, antérieure à toute activité de l'esprit, comme le prétendent en fait quelques philosophes contemporains, n'importe quelle suite d'idées, ou d'images, ou de sensations, serait légitime ; il n'y aurait pas à choisir entre elles, il n'y aurait pas de règle éclairant ce choix. De même, cette norme supposée, il est indispensable, pour s'y référer, de la connaître. De là vient, je pense, l'importance attribuée par saint Thomas, disciple d'Aristote, à la science de l'Analytique, c'est-à-dire à la Logique, dont l'objet principal est de connaître la loi du raisonnement ; et à toute discipline étudiant le mode suivant lequel nos persuasions s'engendrent : Dialectique, Sophistique, Rhétorique et même Poétique [3]. La critique moderne des sciences, la recherche des conditions de la perception et de toute connaissance, esthétique par exemple ou religieuse, me paraissent tout naturellement s'ordonner dans cette perspective thomiste. A un titre ou à un autre, ces disciplines peuvent toutes servir à mieux connaître les lois de l'esprit et, par suite, à vérifier ses jugements.

Allons plus avant. Cette recherche des lois de l'esprit, indispensable pour vérifier nos jugements, n'est-elle donc pas une réflexion continuée de l'esprit sur ses actes ? Nous retrouvons notre point de départ, je veux dire celui de saint Thomas lui-même, précisant la manière dont l'esprit se sait en possession du vrai. Le jugement premier, absolument vrai, implique une réflexion sur soi de l'intel-

---

1. *De Ver.* Qu. I, a. 12.

2. *S. Th.*, IIª IIªᵉ, Q. LI, a. 3, ad 1 : « rectum judicium in hoc consistit, quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae... Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res, secundum quod sunt, contigit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio... »

3. *In Post. An.*, L. 1, l. 1.

ligence ; l'erreur, ajoutions-nous, suppose une réflexion imparfaite ; le jugement dérivé, concluons-nous maintenant, demande pour être vérifié, une réflexion de l'esprit sur les lois qui le rattachent au jugement premier. Nous sommes bien toujours dans la même ligne de pensée.

## VI

Mais, à cause de cela même, une nouvelle question se présente. Si la réflexion sur soi de l'esprit joue un tel rôle dans la possession et la vérification du vrai, comment peut-il suffire à saint Thomas de fonder nos certitudes sur la connaissance directe ? Comment cela peut-il suffire, alors surtout que, pour lui, l'intelligence n'est infaillible que dans l'ordre de l'essence ? L'esprit, lorsqu'il saisit son acte, ne le voit-il pas individuel et existant ? Et donc, pour se reconnaître infailliblement vrai dans l'ordre de l'essence, ne doit-il pas d'abord, et avant tout, être infailliblement vrai dans l'ordre de l'existence réelle ? Descartes n'a-t-il pas raison contre saint Thomas ?

Entre Descartes et saint Thomas il y a bien, en effet, une différence d'attitude foncière et qui commande l'orientation divergente de leurs philosophies. Descartes cherche contre le scepticisme une intuition inébranlable du réel. Saint Thomas, sans préoccupation immédiate d'une doctrine adverse, reconnaît dans l'essence du sensible l'objet propre, et donc le plus certain, de l'intelligence. Mais, sans vouloir pallier cette divergence, ni diminuer l'originalité de Descartes, ni magnifier saint Thomas, il est simplement exact d'observer quelques textes où saint Thomas effleure au moins le problème, et il est légitime d'en indiquer la liaison possible, ou nécessaire, avec sa doctrine générale.

L'occasion, en effet, s'est présentée à lui, offerte souvent par sa polémique contre l'averroïsme, de reconnaître que l'intelligence connaît avec certitude son acte propre [1]. Il sait et il admet l'exception, posée par ce cas, au principe d'après lequel l'objet direct de l'intelligence est l'universel ; il l'explique aussi sans forcer sa théorie générale, en rappelant que, si l'individuel sensible n'est pas l'objet de l'intelligence, c'est parce qu'il est matériel ; or l'acte individuel de la pensée est immatériel. Il sait aussi, saint Augustin le lui

1. *In II Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1, ad 3 ; *In III Sent.*, Dist. XXIII, Q. I, a. 2, ad 3 ; *De Ver.*, Q. X, a. 8 et 9 ; *C. G.*, L. II, c .75 ; L. III, c. 46 ; *Comp.* c. LXXXIV ; *In De An.*, L. II, l. 6 ; L. III, l. 9 ; *S. Th.*, Ia, Q. LXXVI, a. 1 ; Q. LXXIX, a. 6, ad 2 ; Q. LXXXVII, a. 3 ; Q. LXXXIX, a. 2 ; *De An.*, a. 2, ad 5 ; *De unit. intell.*, c. VI, p. 333a (Vivès).



apprend, la force de cette certitude contre le scepticisme [1]. Et même, spontanément, il note, nous l'avons vu, sans en exploiter il est vrai les conséquences ni en expliquer le mode, que l'intelligence, en plus de son acte propre, connaît aussi sans erreur possible les sensations éprouvées par les sens. Il remarque encore que l'intelligence, lorsqu'elle pense les premiers principes, se connaît elle-même infailliblement en possession d'une infaillible vérité [2].

Ces observations sont-elles des concessions inévitables à l'expérience ? Il en est une, au moins, qui me paraît non seulement d'accord avec la théorie, mais exigée par l'un de ses principes les plus techniques.

Revenons au problème de l'erreur. Lorsque saint Thomas veut établir que l'acte essentiel de l'esprit est infaillible, il invoque ce principe qui résume admirablement son explication de la connaissance : « Sicut res habet esse per propriam formam : ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. » Et il conclut : « Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam...: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius cujus similitudine informatur [3]. » L'acte de connaître est à l'idée ce que l'existence est à l'essence. Le lien est le même entre un acte de connaître et l'idée, qu'entre une existence et son essence. C'est absolument la même doctrine qui est exprimée par les termes bien connus : « intellectus in actu est intellectum in actu », et à la suite desquels le maître ajoute : « Et ideo intellectus humanus qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eamdem speciem intelligitur, sicut per formam suam [4]. » Or le sens développé est celui-ci, qui intéresse directement notre thèse : l'idée simple, connue avec certitude par l'intelligence, si on la considère non pas dans l'objet vers lequel elle oriente la connaissance, mais dans l'esprit lui-même informé par elle, a pour existence propre l'acte de connaître. Lors donc que, pour juger, l'esprit se replie sur son idée, il atteint du même coup l'acte de connaître qui fait exister l'idée. Supposons qu'il s'agisse de ce jugement qu'est un principe premier : soit le principe par lequel est reconnue vraie nécessairement l'identité de l'être. L'esprit,

1. « Nullus potest cogitare se non esse cum assensu : *in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse* ». *De Ver.*, Q. x, a. 12, ad 7. Ce texte n'est pas, dans la réponse où il figure, dirigé contre le scepticisme ; mais il exprime avec une entière précision la pensée qui sera celle de Descartes.

2. *In Boet. De Trin.*, Q. I, a. 3 : « Et iterum ea quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima : unde intellectus certus est se ea intelligere. »

3. *S. Th.*, Ia, Q. xvii, a. 3.

4. *S. Th.* Ia, Q. lxxxvii, a. 1, ad 3.

découvrant ce rapport par analyse de l'idée d'être, puis jugeant, par réflexion sur soi, la vérité du rapport perçu, voit, lié â l'idée, son acte même : l'acte individuel existant, par quoi l'idée d'être exirte en lui, et par quoi le rapport évldent existe en lui. La vérité nécessaire du rapport, sa vérité connue, est inséparable, en fait, de l'acte d'intelligence qui le fait exister dans l'esprit. L'esprit ne perçoit pas le premier, sans se percevoir lui-même dans son acte Et c'est avec une certitude égale.

De l'enseignement formel de saint Thomas, nous sommes autorisé à conclure, prolongeant certes sa pensée exprimée, mais n'y contredisant point : l'évidence suprême de l'esprit, qui est l'évidence d'une essence abstraite, ne peut être jugée vraie sans que l'esprit prenne conscience avec une égale certitude de l'acte par lequel il voit cette essence. Une certitude concrète, une intuition infaillible d'existence est invinciblement liée au premier jugement abstrait.

Le Saulchoir, novembre 1922. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

# L'ACTION VOLONTAIRE

Je voudrais essayer de justifier, par l'analyse psychologique, la définition que S. Thomas donne de l'action volontaire : « l'action dont l'homme est le maître » *actio cujus homo est dominus* [1].

Je ne procéderai point en alignant des textes. M'efforçant de repenser personnellement le problème, je constaterai que toutes les étapes de sa solution sont lumineusement éclairées par S. Thomas.

Ce problème se restreindra à déterminer la notion première, la plus simple de l'acte volontaire. Je dis : « la notion la plus simple »; car rien n'est plus complexe qu'une action volontaire, sortie de sa définition abstraite et engagée dans nos états d'âme réels. Bien perspicace serait celui qui discernerait, avec une précision mathématique, dans ses actions ou dans les actions des autres, leurs degrés comparatifs de volontaire. Car, non seulement nos actes sont volontaires ou involontaires ; mais, encore, ils sont plus ou moins volontaires. Parmi tous les phénomènes psychologiques, il n'en est pas un qui résume plus entièrement notre personnalité que l'acte volontaire : en lui se rejoignent en même temps toutes nos activités de représentation, d'affectivité et de motricité ; en lui retentissent continuellement des influences qui accentuent ou diminuent ce caractère de volontaire que nous lui attribuons.

Au cours de cette étude, je ferai résolument abstraction de toutes ces complications, m'attachant seulement à faire valoir la notion pure et simple du volontaire en opposition avec celle de l'involontaire.

Je me placerai au seul point de vue psychologique. Nos actions morales ou immorales, sont, les unes et les autres, volontaires; et il faut qu'elles le soient au même titre, avant que nous ne songions à les distinguer entre elles du chef de leur moralité.



Essayons donc de discerner, parmi nos multiples actions, quels caractères différentiels présentent celles que nous nommons volontaires.

1. Iª IIªᵉ, Q. 1, a. 1.

Une foule d'activités organiques se livrent en nous à leur jeu physico-chimique ; leur existence et leurs procédés nous échappent. La cénesthésie générale de notre corps, qui comprend la masse des sensations, afférentes à nos fonctions psychologiques, ne se révèle pas à nous dans une conscience distincte. Notre activité mentale, tandis qu'elle s'exerce, s'absorbe dans nos représentations successives ; notre esprit se fixe en ses objets, les poursuit et ne songe pas à se retourner sur lui-même pour se regarder penser. Nos affectivités sont suspendues aux attraits qui les captivent et ne perdent point leur temps à s'analyser.

Dans ce courant continu qui entraîne nos activités psychologiques, sans qu'elles prennent une conscience directe d'elles-mêmes, surgit parfois un phénomène brusquement senti. Tout à coup, sans que je l'ai prévue, une violente détonation éclate à mes côtés : mon cœur saute, mes jambes flageollent, mes dents claquent, je frissonne, j'ai peur. Ce désordre circulatoire qui du centre à la périphérie de mon corps jette de tous côtés ses perturbations, je le subis, je suis dominé par lui : il n'est en aucune façon volontaire.

Passivité de ma part, vis-à-vis d'une action dont je suis pourtant le théâtre, serait-ce là un premier signe de l'involontaire ?

Encore faut-il bien l'entendre. Il ne suffirait point que cette passivité fut relativé ; elle doit être totale. Je suppose que, dans le cas de peur subite dont je parle, non seulement j'aie éprouvé ces violentes réactions organiques, mais que la panique s'y soit ajoutée et que j'aie pris la fuite. Or, bientôt, je découvre que l'incident n'est qu'une fausse alerte et ne recèle aucun danger. A cet instant, je ne puis, sans doute, apaiser brusquement et radicalement l'émoi physiologique dont je suis ébranlé ; du moins je puis arrêter ma fuite et suspendre ma course. Jusqu'à cette prise de conscience, toute cette agitation a été involontaire puisque ses manifestations n'étaient pas en mon pouvoir ; et elle reste involontaire vis-à-vis de tous ceux de ses mouvements dont l'inhibition m'échappe, mais non pas vis-à-vis de ceux dont je puis commander immédiatement la cessation.

Un seul et même acte comprend donc parfois, au cours de sa durée, des éléments volontaires et des éléments involontaires. Et que l'on ne pense pas que ce phénomène composite se rencontre seulement dans nos actes soumis à des réactions corporelles. Nos opérations mentales, les plus immatérielles, peuvent connaître ce mélange. En ce moment, je réfléchis à l'étude d'analyse psychologique que j'ai volontairement entreprise ; mes pensées s'éveillent, se pressent, se contrôlent l'une l'autre. Or, tandis que je les rumine, voici

que mon esprit, sans que je m'en aperçoive, glisse vers un autre objet. Il n'y a qu'un instant, j'étais tout absorbé par mon étude ; puis, après un temps que je ne puis mesurer, car ma conscience n'a pas remarqué le glissement, me voici en rêverie imaginative et sentimentale : je me promène dans une forêt du pays de mon enfance, sentiers ombreux, clairières inondées de soleil, cueillette de fraises, etc.. Vis-à-vis de ma pensée réfléchie de tout à l'heure, ma rêverie actuelle est sans raccord conscient. Après coup, je restaure approximativement le lien des deux phénomènes : tout à l'heure, je me suis levé pour ouvrir ma fenêtre ; et je me suis attardé à regarder le bois d'en face et ses ramures incendiées par le disque rouge d'un soleil d'hiver. L'image de ce petit bois un instant contemplé a évoqué, par association, l'image d'une autre forêt où jouait un autre soleil : sur ce canavas d'images entremêlées, ma pensée s'est mise à broder des fantaisies... Cette distraction est, de ma part, involontaire ; elle deviendrait aussitôt volontaire, si, la remarquant et, loin de la chasser pour revenir à mon travail intellectuel antérieur, je la retenais avec complaisance et la favorisais. Mais sa première existence dans mon esprit est aussi indépendante de mon vouloir que le torrent circulatoire qui, à chaque pulsation de mon cœur, va irriguer le noyau central de mes neurones, aussi indépendante que les reflexes nerveux, les tics, les mimiques,les mouvements spontanés et automatiques qui surgissent en moi dans l'inadvertance totale de ma conscience.

Qu'on le remarque : quand je mets sur le même rang, pour les taxer d'involontaires, des actes aussi dissemblables qu'une pensée et un mouvement physiologique, je laisse de côté la question de possibilité, en soi, pour ces différents phénomènes de devenir volontaires, quant à leur apparition ou à leur durée, en d'autres circonstances psychiques ou physiques. Ma rêverie de tout à l'heure n'était pas volontaire dans son apparition, mais elle le devient dans sa durée, si, la remarquant, je l'agrée et persiste à l'entretenir. Elle serait volontaire de tous points si j'avais décidé sciemment d'interrompre mon étude pour m'y livrer. Au contraire, le soubresaut d'un réflexe est involontaire, en fait aussi bien qu'en droit : il est, par nature, réfractaire au volontaire [1].

1. Parmi les actions dont nous sommes le théâtre, S. Thomas distingue : 1° les actions proprement humaines — *actiones humanae* — c'est-à-dire celles dont le *mode* est spécifiquement humain parce quelles sont posées sous l'advertence de la volonté rationnelle qui n'appartient qu'à l'homme. Ce sont les actions volontaires dont nous essayons, dans cet article, de discerner ce qui essentiellement les rend volontaires. 2° les actions dont nous sommes causes efficientes, fruits de nos facultés humaines — *actiones hominis* — et qui, tout en ne pouvant être effectuées que par des facultés proprement humaines — intelligence, volonté — n'ont pourtant pas ce



Quelle que soit la fonction à laquelle il appartienne, un acte, pour m'apparaître volontaire, doit donc tout d'abord se présenter, devant ma conscience, en relation de dépendance causale avec moi. Si, en fait, je le subis sans avoir pu le commander, si, devant lui, je ne puis être que passif sans pouvoir réagir contre lui et le dominer, cet acte est involontaire.



Mais ces caractères de l'acte involontaire en opposition avec l'acte volontaire ne seraient-ils encore que superficiels ? Cette conscience en nous d'une influence causale directe ou d'une passivité absolue ne serait-elle pas qu'un en dehors au-delà duquel il faut faire pénétrer l'analyse ?

Mettons-nous d'emblée dans un acte réputé par nous pleinement volontaire. Choisissons-le très simple, désencombré de toute complication.

Après un travail intellectuel prolongé, je décide de me délasser. A cet effet, je puis lire le journal, ou bien ranger mes livres et mes papiers en désordre sur mon bureau, ou enfin aller me promener. Je choisis à ma guise n'importe lequel de ces délassements. Bref, j'opte pour la promenade et bientôt, en effet, je parcours les allées d'un jardin, l'esprit en liesse et le cœur allègre. Rien ne me paraît plus volontaire que cette promenade.

Qu'y a-t-il tout d'abord dans cette promenade volontaire ? Une action déambulatoire qui a passé à l'exercice et se continue en vue de ce but : me procurer quelque repos. Une action en visée d'un but, serait-ce donc là le trait spécifique du volontaire ?

Mais, voici, je remarque sans peine que tout ce qui agit en dehors de moi dans la nature inanimée ou dans la nature vivante, et en moi-même, dans les actions qui me sont le plus involontaires, agit pour un but. Ma paupière se ferme brusquement avec la rapidité d'un déclic d'obturateur si, au cours de ma promenade, un moucheron étourdi se précipite dans mon œil ; les iris de mes pupilles se

---

*mode* spécifiquement humain de procéder de la volonté délibérée : « Actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis* actiones ; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum homo. » Iª IIæ Q. I, a. 1. — Qu'on le remarque : le mode humain vient moins de la substance de l'action que de ce fait, savoir : qu'elle dérive d'une volonté délibérée. Ainsi, un acte d'intelligence peut n'avoir pas en nous le mode humain et n'être pas plus volontaire qu'un réflexe organique, tandis qu'un acte de passion sensible ou même l'usage d'une fonction végétative peut être sous la dépendance d'une volonté délibérée et donc être parfaitement volontaire.

contractent à chaque fois que mes regards se portent sur des objets vivement éclairés. Or, ces réflexes primaires, pris en eux-mêmes, sont vraiment des mouvements visant un résultat dans une adaptation définie, c'est-à-dire des actions pour une fin.

Une pierre tombe d'un mur devant moi. L'herbe du sentier pointe sa tige et chaque jour la monte un peu plus haut. Voilà des actions en ordonnance de buts définis. Vais-je conclure que la chute est volontaire et que la poussée végétale l'est également ? Cela ne me semble pas possible.

Un chien ratier fouille rageusement la terre tout près de moi, s'arrête un instant, incline la tête, tend l'oreille et reprend énergiquement sa manœuvre. Dans cet acte animal, je constate encore la relation d'une action à une fin ; et tout le monde sait que l'adaptation des mouvements de l'animal au but de ses instincts est souvent d'une perfection merveilleuse.

Entre le végétal et l'animal, la différence n'est pas dans le fait d'une plus ou moins grande rigidité dans l'enchaînement de l'action au but, mais seulement en ceci que, chez l'animal, les réflexes moteurs et les activités psychiques et physiologiques sont déterminés par la connaissance. Le chien ratier, qui gambadait follement autour de moi, s'est brusquement mis en arrêt en face d'un point précis du sol, parce que son flair ou son ouïe lui a soudainement révélé la présence de la musaraigne. Cette connaissance engendre son action par le fait que, dans son instinct, s'en réveille ce but, savoir : prendre le petit animal qui bouge à quelques centimètres sous le pré. C'est à partir de ce but entrevu qu'aussitot s'est systématisée son action.

Qu'on y prenne garde, ce procédé de l'activité de l'animal marque une grande supériorité sur le procédé de l'activité du végétal. Celui-ci est mu dans l'inconscience pure ; l'automatisme de son processus vital est en lui sans lui par le jeu des éléments organiques qui forment sa substance et qu'une finalité imposée à sa nature ordonne à un but chez lui inconscient et qui n'est conscient que dans l'intelligence suprême du Créateur. Chez l'animal, au contraire, le but est conscient, tout au moins comme terme de l'action. A celle-ci, se détermine l'animal, parce que, en même temps que sa sensation, s'est révélée, dans son instinct, la connaissance d'un but, au service duquel, sans qu'il s'en rende compte, ses énergies sont organisées. Mais son action dérive de lui, il la met en branle et et en œuvre ; on peut dire d'une certaine façon qu'il se meut à l'action : il exerce celle-ci ; il en porte en lui-même le principe.[1]

1. Inveniuntur quaedam quae movent se ipsa, non habito respectu ad formam



Connaître un but sur lequel s'ordonne et se régularise une action ou une série d'actions à telle enseigne que la connaissance du but de l'action et l'action elle-même relèvent de celui qui agit, serait-ce donc le trait propre du volontaire ?

Et pourtant, je résiste à l'invite d'appeler volontaires les actes des animaux. Ces actes, en leur complexité parfois étonnante, ne présentent qu'une ébauche toute rudimentaire du volontaire vrai. J'y découvre, sous des apparences de spontanéité, une sorte de rigidité machinale qui déconcerte l'idée de pleine autonomie qui paraît convenir seulement aux actes volontaires. [1]

Dans l'acte animal, nous trouvons cette conjugaison de deux termes : une fin et une action, toutes deux exprimées, devant la connaissance de l'animal, en accointance et en liaison. Car il ne faudrait pas assimiler l'acte instinctif à un réflexe purement mécanique, à une réaction strictement automatique. Dès que le chien ratier a flairé la souris, il se précipite à son travail d'affouillement ; mais, en sa conscience d'animal, cette manœuvre ne se présente pas seule, sans rapport avec rien, comme une gymnastique quelconque ; nul doute qu'il n'agisse, au cours de son travail mouvementé, en escomptant la capture de la proie qu'à défaut de ses yeux son imagination entrevoit. Pour que cette capture soit plus prompte et plus sûre, il dirige habilement tous ses mouvements, les accélérant ou les ralen-

---

vel finem quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus ; sed forma per quam agunt et finis propter quem agunt determinantur eis a natura : et hujusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura movent se ipsas secundum augmentum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent se ipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus. quam per se acquirunt : et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta...Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per se ipsa praestituunt sibi finem suae operationis vel sui motus ; sed est eis inditus a natura ; cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam (Iª P. q. XVIII, a. 3.)

1. S. Thomas attribue à l'action de l'animal, un certain volontaire, mais imparfait — secundum rationem imperfectam (Iª IIªª q. VI, a. 2). Ce volontaire imparfait pourrait aussi être appelé volontaire « in genere » et S. Thomas le définit : celui qui procède d'un principe intrinsèque avec connaissance de la fin, « cujus principium est intrinsecum cum cognitione finis » (*ibid*). Le volontaire, ainsi entendu de façon large, s'oppose au violent : l'acte accompli par violence est l'acte imposé du dehors avec résistance de la part de celui qui subit cette contrainte ; tandis que le volontaire ne peut appartenir qu'à celui qui porte en lui le principe de son action. Les êtres privés de la faculté de connaître ne peuvent avoir intrinsèquement le principe de leur action qu'au seul point de vue de l'efficience et non pas de la finalité ; ils ne connaissent ni leur action ni le terme de leur action. Seuls, les êtres doués de connaissance possèdent intrinsèquement le principe de leur action au point de vue de l'efficience et de la finalité. Ils agissent par désir et visée d'une fin par eux connue. « Cum omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, illa perfecte mo-

tissant, les adaptant au résultat, de mille manières adroites et rusées. Il y a dans l'animal une sorte de jugement de l'action, une connaissance enveloppant ces deux termes et les tenant ajustés : le but et l'action.

Mais quelle est la nature de ce jugement ? Et comment en résulte-t-il que l'acte instinctif demeure involontaire ?

Ce jugement est déterminé, en ce sens qu'il offre ses deux termes enchaînés sans dissociation possible. Ils se présentent à la conscience de l'animal en simple jointure, comme deux choses en consécution toute matérielle, sans perception de leur ordonnance l'une à l'autre. Leur rapport est préfixé ; l'acte est préadapté au but, mais non point par l'animal qui n'y est pour rien, mais par Dieu, auteur de l'instinct. Si l'animal agit pour un but, c'est en le connaissant, sans doute, en le prévoyant même, si l'on veut, mais sans se rendre compte des raisons que ce but a de retenir son attrait. S'il se lance à l'action c'est encore en connaissant le procédé de celle-ci, mais sans se rendre compte qu'il est le meilleur procédé pour le résultat escompté. Il ne fait point activement la synthèse, elle est faite d'avance dans sa conscience. Le dispositif de son activité est très ingénieux, mais il ne le crée pas et demeure impuissant à le modifier. Et c'est pour cela qu'il est déterminé à une action qui se trouve en attente dans ses dispositifs physico-psychiques et qui se déclare dès qu'une sensation externe ou interne en révèle l'opportunité à son estimative.

A vrai dire, l'animal ne juge pas son action. Elle est jugée d'avance en dehors de lui et l'intimation lui en vient dans son ins-

ventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus ; non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere : quia in eis est principium non solum ut agunt, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii : hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. » (Iª IIªᵉ, q. VI, a. 1).

Le volontaire, au sens large, le volontaire imparfait — secundum imperfectam rationem — est celui qui convient à l'animal. C'est celui qui procède de tout appétit « elicite » c'est-à-dire, d'une tendance amorcée par une connaissance. C'est plutôt du « spontané » que du volontaire. S. Thomas ne va d'ailleurs pas tarder à le distinguer du volontaire véritable, du seul volontaire à mode humain, du volontaire parfait.



tinct au choc de la sensation. Son savoir-faire procède d'un jugement inué qni s'ignore comme tel puisqu'il n'entrevoit pas l'enchaînement de ses deux termes. Ses solutions pratiques ne sont point des réponses à des points d'interrogation; car il ne se pose pas de problèmes et est incapable de s'en poser.

Le déterminé rigide et préexistant du jugement estimatif naturel chez l'animal, tel est le pourquoi radical de l'involontaire de ses actes.[1]

Et maintenant, allons-nous conclure tout de suite que nous autres hommes, nous sommes capables de volontaire, parce que nous sommes indéterminés à l'action ?

Encore faut-il préciser de quelle indétermination il s'agit.

Poursuivons donc notre analyse dans cette voie ainsi orientée, en reprenant nos exemples familiers.



Dans la promenade spontanément choisie et réputée par moi volontaire, où donc réside l'indétermination et comment se produit la détermination autonome qui me permettra de déclarer cette action volontaire ?

L'indétermination n'est pas nécessairement vis-à-vis du but de ma promenade, savoir : mon repos. Le jugement par lequel, après une étude fatigante, j'accepte de m'octroyer un repos bien mérité, peut être lui-même le fruit d'un raisonnement personnel qui m'y a déterminé. Mais cela même n'est point nécessaire. Ce but de repos peut fort bien m'être suggéré du dehors par quelqu'un assez aimable pour s'intéresser à ma santé. Mettons que je n'aie eu qu'à agréer

1. « Bruta habent aliquam similitudinem rationis, in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent judicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc judicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent ; propter quod hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, secundum judicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum judicium, ut sic sit in eis quaedam conditionata libertas: possunt enim agere, si judicant esse agendum, vel non agere, si non judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur ; unde secundum Augustinum, (lib. XI super Genes., ad litteram), moventur visis ; et secundum Damascenum (lib. III, orth. Fid., cap. VI), aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic judicant ; unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere ; et canis insurgente passione irae, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum... » *De Veritate*, Q. XXIV, a. 2).

la proposition qui m'était faite d'aller me reposer par une promenade au jardin, Il suffit, dans l'occurence. C'est en effet de la promenade elle-même en relation avec le but préfixé et agréé de mon repos et d'elle seulement que nous devons découvrir le motif qui la rendra volontaire.

Où donc, ici, se trouve l'indétermination qu'il faut réduire ?

La mettra-t-on dans ce fait qu'un but étant conçu, approuvé et désiré, la raison enquêtant du meilleur moyen d'y aboutir, ne le rencontrerait point dans les données antérieures de l'expérience et l'inventerait de toutes pièces, créant pour ainsi dire un dispositif inédit d'action ? Cette trouvaille, certes, suppose une perspicacité compréhensive des exigences d'un but et des possibilités d'y aboutir, puis, à partir de ces vues nettement établies, un actif procédé de raisonnement, d'induction, de déduction et de contrôle comparatif pour abstraire de l'expérience préalablement non différenciée, l'activité insoupçonnée jusqu'alors et qui, maintenant, au terme du discernement, se pose en adaptation stricte avec le but poursuivi. Évidemment, cette mise en œuvre ingénieuse et personnelle ne peut convenir qu'à la raison humaine et dépasse la capacité de l'instinct animal.

Dans ce cas d'intervention maximum de la raison, il est clair que l'action qui en procède directement est véritablement volontaire Cette fois, sans conteste, je suis maître au suprême degré de mon action. Elle n'est que par moi ; je la fais ; je l'appelle à être alors qu'elle n'était point. Je puis la revendiquer, non pas seulement dans son choix ou dans son exécution, mais jusque dans son dispositif interne qui est la propre invention de ma perspicacité personnelle.

Mais quoi ? Rencontrerons-nous donc seulement le volontaire dans l'action qui est trouvaille originale dans son opportunité et réussite inédite dans son dispositif ? Ce serait singulièrement restreindre le champ de nos actions volontaires et réduire celles-ci à n'être dans nos vies, que des cas tout-à-fait exceptionnels. Or, le volontaire n'est point du tout une rareté dans notre courant d'existence, et il peut se trouver tout entier et parfait dans nos actions les plus coutumières et les plus banales. Que je me décide spontanément à une promenade de repos après un travail fatigant, il n'y a certes pas, dans cette décision, un génie d'invention particulièrement remarquable. Je n'en suis pas à me promener pour la première fois ; et même la promenade que je fais aujourd'hui et que j'ai parfaitement conscience d'accomplir volontairement, est absolument la même que celle que je m'octroie quotidiennement dans les mêmes conditions extérieures de temps et de lieu. Si tout devait être neuf et inédit dans l'action volontaire, toutes nos habitudes antérieures,

formées pourtant par des actes volontaires, ne serviraient de rien ; et l'on voit l'absurdité d'une telle prétention, surtout lorsqu'il s'agit de nos actes moraux dont la perfection même est facilitée et assurée par nos accoutumances vertueuses du passé. Au reste,— et pour revenir au point de vue psychologique — il n'est pas un seul de nos actes volontaires, même le plus insolite en apparence, qui soit entièrement neuf en tous ses éléments et qui ne suppose, tout au moins dans son exécution, des dispositifs déjà acquis, sans parler des automatismes physico-psychiques depuis longtemps fixés et qu'utilisent toujours, sans en être amoindris comme volontaires, nos actes les plus essentiellement volontaires.

La nouveauté globale de l'action et de son dispositif peut sembler fournir un cas maximum de volontaire, mais elle ne constitue pas sa raison foncière ni même sa condition directe. Elle n'en rend compte qu'approximativement : il faut chercher plus avant.

Le jugement intellectuel qui, d'un état préalablement indéterminé nous détermine de façon autonome à une action particulière que nous appelons volontaire, n'aurait-il pas tout particulièrement sa raison d'être dans les cas d'indécision pratique, quand, par exemple, nous sommes placés dans des circonstances d'action fort embrouillées, ou bien quand diverses alternatives se présentent, parmi lesquelles il nous importent de choisir. « L'embarras du choix » ne serait-il pas une condition nécessaire de l'acte volontaire ?

Il le semblerait de prime abord ; car, ici, vraiment, avant d'opter nettement pour l'une des alternatives en présence, je suis dans l'indétermination absolue. Plusieurs possibilités d'action sont là devant moi, ma raison les examine l'une après l'autre en regard du but poursuivi. Ce contrôle étant effectué et toute hésitation étant levée, si je me décide enfin en faveur de l'un des moyens, n'y a-t-il pas dans cette préférence donnée une marque évidente d'autonomie ? De moi-même, j'élimine les actions qui sont inopportunes au but que j'ai en vue ; de moi-même j'en choisis une à l'exclusion des autres, en appréciant en connaissance de cause les mobiles de mon choix. Cette fois, n'ai-je pas, réalisée, au sein de l'indétermination, la détermination autonome, essentielle au volontaire ?

Ici encore, je n'ai qu'une manifestation maximum de volontaire mais non sa raison propre et essentielle. Autrement, le cycle de mes actes volontaires serait étrangement restreint. Ma vie, par exemple est en grande partie réglementée et de façon assez rigide. Mes journées commencent et finissent aux mêmes heures et elles sont morcelées en des occupations parfaitement réglées ; j'entre sans secousse en ces actions successives et agencées d'avance ; je m'y absorbe

et m'y complais. Je m'adonne à mes diverses tâches sans discussion préalable et j'ai pourtant la pleine conviction que je m'y applique de façon tout-à-fait volontaire.

Le cas inédit et embarrassant n'est donc pas le type spécifique de l'acte volontaire. Ce double caractère peut bien en marquer le relief mais ne le constitue pas.



Supposons donc l'une de nos actions les plus ordinaires et pour laquelle nous nous mettons le moins en frais d'invention, et découvrons enfin, en elle, dans ce dernier retranchement de nos analyses successives, le trait propre qui la décèle comme pleinement volontaire.

Reprenons l'exemple de la promenade. Chaque jour, après le repas de midi, je marche exactement pendant une heure, passant dans les mêmes allées d'un même jardin en y répétant les mêmes circuits.

Malgré l'échéance quotidienne et malgré le procédé régulier de cette promenade, je puis très aisément me rendre compte à moi-même pourquoi je l'effectue. Je me promène parce que je juge bon de me promener. Je juge, avec ma raison, que cet exercice physique me convient, soit qu'il me soit indispensable, soit qu'il me soit simplement agréable. Cette promenade m'est donc bonne ; et moi, personnellement, avec ma raison, je la juge telle. Je la juge, c'est-à-dire comparant sa valeur de délassement avec le besoin de détente que j'éprouve, je l'adopte comme très opportune. Il m'est bon de me reposer après une fatigue : voilà un but très clair pour lequel je suis d'avance décidé et qui, devant ma réflexion, est toujours prêt à s'exprimer par d'excellents motifs. D'autre part, cette marche en plein air m'apparaît comme le moyen tout indiqué du délassement que je cherche. Je la juge donc bonne elle aussi et en situation. Et c'est pourquoi je me promène, conscient de ce que je fais, du motif de mon action et du rapport de convenance, tout au moins à mon point de vue, de cette action avec le but qui présentement retient mon attrait. J'agis en me rendant compte de ma raison d'agir.

L'animal, lui, ne se rend pas vraiment compte de son action. Il la pose parce que le hasard de ses sensations ou le choc de ses passions amène son instinct à la décréter. Comme nous l'avons dit précédemment, l'animal voit son action et son terme, non pas en justifiant devant son estimative, leur rapport de moyen adapté à une fin, mais seulement comme deux choses matériellement conjointes et auxquelles il procède sans juger de leur liaison. Comment, d'ailleurs, en juge-



rait-il, puisqu'il lui manque la faculté de se rendre compte et de juger : c'est-à-dire la raison. ? [1]

La mise au clair d'une raison d'agir exige, en effet, un jugement actuel ou virtuel, c'est-à-dire une intelligence capable d'accoupler deux termes et d'en saisir le rapport. Cette promenade, je ne la considère pas toute seule, dans son existence brute, mais dans sa relation de convenance avec mon repos escompté ; je l'approuve et l'exécute à cause de cette convenance jugée et motivée. Si, à la suite d'une distraction un peu forte ou d'une lubie momentanée, je me réveille au milieu du jardin en train de m'y promener, sans savoir qui m'y a mené ni à travers quelle ténébreuse conscience j'ai passé, de mon labeur intellectuel, à une occupation aussi disparate, ma promenade n'est pas volontaire. Elle le deviendra à l'instant où je sortirai de mon songe éveillé, quand, reprenant le fil de mes phénomènes mentaux, je me rendrai compte lucidement où je suis et déciderai de continuer ma promenade. Avant cet instant, il manque à mon acte l'approbation de la raison d'être qui aurait dû en déterminer l'exécution pour qu'il fut, dès le début, volontaire.

Cette fois, nous serrons de plus près la condition essentielle de l'acte volontaire. C'est celui dont mon intelligence perçoit les motifs et d'autant mieux que c'est elle qui les fait valoir et les approuve. Ce jugement de raison, au nom duquel je veux agir, est le fondement même du volontaire de mes actes. [2]

Toutefois, quelques précisions restent encore à fournir.

Quand je veux affirmer l'autonomie volontaire de l'une de mes

---

1. Les hésitations de l'animal à agir et son apparent choix ne sont en lui qu'une interférence d'images qui déroutent un instant la détermination de l'instinct. Le dressage qui utilise la mémoire de l'animal peut favoriser l'association privilégiée de certaines images et ainsi orienter diversement l'instinct. Mais l'image appropriée étant suggérée, l'instinct décrète déterminément et aveuglément l'action correspondante. Cf. *De Veritate*, Q XXIV a. 2, ad 2, 3, 5, 7.

2. « Ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis : perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, et proportio ejus quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam : prout scilicet apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam : prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam : sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus. » (Ia IIae, Q. VI, a. 2).

actions devant un facheux qui s'avise d'en discuter la convenance, ma riposte ordinaire est celle-ci : « J'agis comme bon me semble ». Qu'on remarque l'insistance mise sur le JE, sur la propriété que je revendique de mon jugement d'action.

Cette autonomie du jugement d'action est, en effet, essentielle au volontaire. J'agis volontairement parce que je m'y décide par raison personnelle.

Cela veut-il signifier que ce jugement doive être le fruit d'une inquisition laborieuse ou qu'il doive réaliser une trouvaille ingénieuse dont je puisse me glorifier ? Pas le moins du monde. Ce serait revenir par le côté subjectif, au « cas inédit » et à « l'embarras du choix » pris comme conditions nécessaires du volontaire.

La décision de la promenade que j'ai faite très volontairement aujourd'hui même, pendant la récréation de midi, n'a pas exigé, dans mon esprit, un jugement compliqué. L'idée m'en est venue parce que l'habitude des circonstances ambiantes me la rappelait. Mais voici : j'ai adopté cette idée, je l'ai faite mienne. Sa suggestion m'a fait retrouver aussitôt, ne fut-ce qu'implicitement, les bonnes et banales raisons de convenance que présente une heure de marche en plein air après l'internement d'une matinée consacrée au travail intellectuel.

Il y a telle action dont la première pensée nous déplaît et dont nous refusons tout d'abord d'envisager la possibilité, que la suggestion nous en vienne de nous-mêmes ou des autres. Puis peu à peu son idée se fait agréer de nous parce que d'autres personnes font briller ses motifs ou parce que notre propre réflexion nous amène à son attrait. A l'instant où nous acceptons cette action par un jugement personnel qui en perçoit le but et déclare justifié, à notre point de vue, son accord avec ce but, cette même action est toute prête pour le choix volontaire. Si elle s'exécute sous la détermination de ce choix personnel, elle est véritablement volontaire. Alors, elle nous appartient, nous en sommes maîtres ; son principe est à l'intérieur de nous. C'est nous-mêmes qui agissons et nous mouvons par elle, puisque c'est nous et nous seuls qui l'imposons à la réalité.

On le voit, mon action est volontaire au même titre qu'elle est libre et responsable. Et ce titre réside dans l'autonomie que j'apporte à délibérer et à juger de l'opportunité de cette action. Car voici : quand ma raison apprécie la convenance du but que je me propose et l'adaptation de mon action à ce but, rien d'autre ne la détermine que les motifs qu'elle se donne elle-même. L'instinct animal ne se donne pas de motif ; il ignore tout motif et subit son

propre déterminisme, tandis que ma raison, par la capacité réflexive qu'elle tient de son immatérialité, se saisit elle-même en train de juger mon action et de s'en donner les motifs. Mais elle n'en est point captive : elle se voit se donner ces motifs et, en même temps, elle se voit capable de s'en donner d'autres, de choisir une autre action conforme à un nouveau but. Par ce jugement autonome et délibéré, je sors moi-même de l'indétermination pour me déterminer, tout en gardant la possibilité de me déterminer autrement. Je suis donc le maître de mes actions parce que je suis le maître du jugement qui en décide. Dans la mesure exacte de cette maîtrise, mes actions sont libres, responsables et volontaires [1].

Ainsi se justifie la définition que S. Thomas donne de l'acte volontaire : *actio cujus homo est dominus.*

Le Saulchoir. H.-D. NOBLE, O. P.

---

1. « Appetitum, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivae non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudinem rerum de quibus judicat, et per quas judicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta. » (*De Veritate*, Q. XXIV, a. 2).

« Bruta non judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum ; et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, in quantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum : et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando, et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo. » (*Ibid.*, a. 1).

---

# L'AMOUR NATUREL DE DIEU
## D'APRÈS SAINT THOMAS

« Aimer Dieu par dessus toutes choses, écrit saint Thomas, est connaturel à l'homme et à toute créature rationnelle et irrationnelle, même à la créature inanimée, dans la mesure et à la manière où l'amour peut être le fait de toute créature [1]. »

Ces dernières paroles marquent bien le sens purement analogique dans lequel il nous faut prendre le mot amour. Nous traitons ici en effet de métaphysique, non de psychologie, et il serait vain, sous prétexte que l'amour revêt chez l'homme la forme d'un acte volontaire, de chercher l'existence d'une volonté dans les choses.

Saint Thomas au surplus prévient l'équivoque en précisant dès l'abord cette notion de l'amour naturel. L'amour naturel, c'est l'inclination d'un être vers sa fin, qui le porte invinciblement à la poursuivre et à la réaliser ; nous dirions tout aussi justement vers son bien ou vers sa perfection, car la fin, c'est ce qui achève un être, et cet achèvement est ce qu'il y a pour lui de meilleur. Et parce que le bien de soi est objet de désir et d'amour, ce n'est pas sans raison que nous donnons à cette inclination de l'être vers sa fin le nom d'amour, étant bien entendu que nous parlons analogiquement et que nous tenons compte de la diversité des natures : « Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor : quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus [2]. »

Cette diversité de l'amour dans les choses tient en grande partie à ce que les unes sont douées et les autres privées de connaissance. Après avoir recherché les motifs généraux qui font de l'amour naturel de Dieu une loi universelle des êtres créés, il nous faudra

1. Iª IIªᵉ Q. CIX, a. 3 : « Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturae, non solum rationali sed irrationali, et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. »

2. Iª P. Q. LX, art. 1.





donc étudier les modalités spéciales sous lesquelles cet amour se présente dans les êtres connaissants.

## I

### L'AMOUR NATUREL DE LA CRÉATURE POUR DIEU.

Que les choses aiment Dieu plus qu'elles-mêmes, il est aisé avec saint Thomas d'en donner tout d'abord une preuve indirecte, en montrant que l'on ne peut soutenir le contraire sans nier la bonté même du Créateur.

Toute inclination de nature en effet fait appel à l'Auteur des natures, parce qu'elle suppose un ordre immuable à une fin. Il n'y a pas d'ordre sans intelligence qui ordonne. L'ordre n'est pas le fait de la matière : il relève de l'intelligence qui connaît la fin, qui sait les moyens de la réaliser, et qui dispose toutes choses en vue de l'obtenir. Or tous les êtres, quels qu'ils soient, manifestent cette tendance profonde de leur nature vers une fin déterminée et propre. Les êtres connaissants et volontaires eux-mêmes, malgré la liberté qu'ils ont dans la poursuite de leur bien, n'ont pas à choisir leur fin ultime. La nature les a déterminés au bonheur et rien ne tombe sous leur désir qu'envisagé sous cet angle. Tout est nature, tout est déterminé dans son fonds, toute chose par conséquent possède une fin propre, un ordre nécessaire à cette fin, qu'elle n'a pu recevoir que de l'Intelligence créatrice. D'où cette définition de saint Thomas : « L'amour naturel n'est pas autre chose que cette inclination foncière imprimée en tout être par l'Auteur de la nature [1]. »

Il n'est pas sans intérêt de marquer ainsi l'origine divine de tout amour naturel : car la conclusion s'impose aussitôt de la légitimité et de la bonté intrinsèque de cet amour. « De même qu'une connaissance naturelle est toujours vraie, de même un amour naturel est toujours droit [2]. » Prétendre le contraire serait blasphémer le Créateur lui-même [3].

« Puis donc, écrit toujours saint Thomas, que d'une part l'amour naturel ne peut être mauvais, que d'autre part il est mal de s'aimer soi-même d'amour d'amitié plus que Dieu, il s'en suit nécessaire-

1. Iª P. Q. LX, art. I, ad 3um : « Cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab Auctore naturae. »

2. « Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta. » Iª P. Q. LX, art. I, ad 3um.

3. « Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta est derogare Auctori naturae. » Ibidem.

ment que l'inclination naturelle d'un être le porte davantage à l'amour de Dieu qu'à l'amour de soi [1]. »

« Aimer Dieu plus que soi et par dessus toutes choses est donc en définitive naturel non seulement à l'Ange et à l'homme, mais à toute créature quelle qu'elle soit [2]. »

Notons une fois pour toutes que saint Thomas entend bien ne pas assimiler cet amour naturel des êtres pour Dieu à l'amour de concupiscence qui n'est qu'un retour égoïste sur soi, mais en faire une inclination analogue à l'amour d'amitié, qui est l'amour du bien pour lui-même. Seul en effet, quand il s'agit de Dieu, cet amour d'amitié est juste et droit : seul par conséquent, il peut nous aider à comprendre une inclination naturelle de soi toujours bonne.

Saint Thomas est revenu plusieurs fois, dans ses œuvres, sur cette doctrine qui pour lui a valeur de principe absolu et évident. Mais quand il s'agit d'en formuler une preuve positive et directe, on s'étonne au premier abord de ne découvrir qu'une simple esquisse : il est d'expérience commune, nous dira le saint Docteur, que ce qui est partie d'un tout tend naturellement à agir pour le bien du tout, à se sacrifier au besoin pour lui. C'est ainsi que nous voyons la main s'exposer au glaive menaçant pour préserver le reste du corps. Or Dieu, qui est le bien commun de l'Univers et de chacun des êtres qui le composent, représente un tout par rapport aux créatures qui ne sont que des biens partiels : il est donc naturel que toute créature, à sa manière, aime Dieu plus qu'elle-même. Qu'on relise le quodlibet I, article 8, la Somme théologique I<sup>a</sup> pars, Q. LX, art. 5 ; I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> Q. CIX. art. 3, partout l'on retrouvera le même procédé, quelque peu superficiel, semble-t-il, de démonstration.

A vrai dire les affirmations de saint Thomas au sujet d'un point particulier, ne prennent souvent leur véritable valeur, que si l'on consent à les relier à l'ensemble de la doctrine du Maître et à les éclairer de sa lumière. Cette preuve de l'amour naturel des choses pour Dieu, dont le bref exposé par lui-même nous déçoit, apparaît au contraire, quand on veut bien la considérer en fonction de tout le système, comme l'une des thèses les mieux établies et les plus fécondes de la doctrine de saint Thomas. Elle se trouve intimement reliée en effet à ce dogme métaphysique de la finalité des êtres et de l'ordre du monde, où Dieu apparaît comme le Suprême Ordonnateur et l'ultime fin vers laquelle l'univers entier s'incline. Elle n'en est qu'une expression nouvelle, plus riche de sens peut-

1. Quodlibet I, art. 8.

2. « Dicendum est ergo quod diligere Deum super omnia plus quam seipsum est naturale non solum Angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae ». Ibidem.



être et de portée plus haute dans ses conséquences. Essayons donc de faire ce raccord : et, ayant rappelé ces principes généraux de la finalité et de l'ordre, nous n'aurons pas de peine à en déduire l'amour naturel des êtres pour Dieu.

C'est Dieu, disions-nous en commençant, qui cause les natures, qui leur assigne leur fin et les porte à la vouloir. Œuvre de l'Intelligence suprême, les êtres sont une expression de l'idée divine qui les a conçus. Ils sont bons, puisque Dieu est le souverain Bien, et la fin vers laquelle ils tendent comme vers leur achèvement consomme leur similitude avec la Divine Bonté : en sorte que toute créature, par inclination naturelle, tend vers cette assimilation à Dieu dans le bien que la fin représente. « Toute créature désire et aime Dieu, dit saint Thomas, en ce sens qu'elle désire toujours un bien qui est une similitude de la Divine Bonté : d'où il appert qu'en tout bien, on désire le Souverain Bien [1]. »

Puisque d'autre part la perfection ultime d'un être consiste dans son opération, en laquelle il réalise sa fin, cela revient au même de dire que la créature existe en vue de son opération ou en vue de la Divine Bonté [2].

En définitive tendre d'un mouvement naturel vers sa fin ou son bien, vers sa propre perfection, vers l'assimilation divine, tout cela représente pour un être un seul et même mouvement, une seule et même inclination [3].

Il y aura seulement un ordre dans la manière d'envisager les choses : Dieu étant au principe de la finalité des êtres, nécessairement aussi se retrouve au terme de leur activité : car Dieu ne peut se proposer d'autre fin que Lui-même. Et l'on connaît l'adage scolastique : Primum in intentione, ultimum in executione. En dernière analyse par conséquent l'inclination naturelle de toute créature la porte vers Dieu avant de la porter vers son bien propre. « Propter hoc igitur tendit (unumquodque) in proprium bonum quia tendit in divinam similitudinem et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem [4]. »

1. *II Sent.*, D. I, Q. II, art. 2 : « Omnis creatura desiderat aliquod bonum quod est similitudo quaedam divinae bonitatis: et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur. »

2. *Ibid.*, Ad $2^{um}$ : « Et ideo idem est rei esse propter suam operationem et propter divinam bonitatem. »

3. *III C. Gentes*, cap. 24 : « Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur ».

4. *III C. Gentes*, cap. 24.

On devine déjà renfermée en cette conclusion toute la théorie de l'amour naturel de Dieu. Pour en découvrir tout le sens et la valeur, il nous faut cependant prendre des choses une vue plus large, et considérer cette tendance de la créature vers Dieu en fonction de l'ordre du monde. Saint Thomas se demande, en de multiples endroits de ses œuvres [1], pourquoi Dieu a-t-il créé plusieurs êtres et pourquoi ne s'est-il pas contenté de donner l'existence à un être unique ? C'est que, dit-il, Dieu produit les choses pour leur communiquer sa bonté, pour qu'elles la reproduisent en similitude. Or, par une seule créature, si parfaite qu'on la suppose, la bonté de Dieu ne saurait être suffisamment représentée, puisqu'elle le sera toujours d'une façon déficiente et inadéquate. Il convient que les autres créatures suppléent par leur participation à l'Infinie Bonté à l'indigence de la première : et tout l'univers, pris dans son ensemble, constituera une similitude de Dieu plus parfaite qu'une créature quelconque prise à part [2].

L'Ange, ajoute quelque part saint Thomas, est plus parfait que la pierre : mais les deux pris ensemble sont plus parfaits que l'Ange [3].

Entendons-nous bien : lorsque nous parlons de la multiplicité des natures, nous n'entendons pas faire état d'une pluralité matérielle, mais d'une multiplicité d'ordre. Il importe peu, en effet, que les êtres se multiplient indéfiniment, produits directement par Dieu ou s'engendrant les uns les autres sans arrêt. La similitude de l'univers avec la divine Bonté ne s'obtient pas par additions successives d'unités, mais bien plutôt par les relations que les êtres soutiennent les uns avec les autres et qui constituent les degrés d'être et leur ordre [4].

La multitude matérielle constitue une pure dispersion, et par suite une imperfection : on ne peut donc songer à y trouver une similitude de Dieu. Si Dieu multiplie les êtres pour que l'assimilation soit plus parfaite, ce ne peut être qu'en les ordonnant les

1. Cf., spécialement Iª P., Q. XLVII.

2. Iª P., Q. XLVII, a. 1 : « Unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura ».

3. *I Sent.*, D. XLIV, Q. I, a. 2, ad 6um : « Quamvis Angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum : et ideo melius est universum in quo sunt Angeli et aliae res, quam ubi essent Angeli tantum... »

4. « Nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum sed de se tendit in infinitum : infinitum autem repugnat rationi finis. » Iª P., Q. XLVII, a. 3, ad 2um.

« Perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis, et non secundum multiplicationem individuorum in una natura. » *I Sent.*, D. XLIV, Q. I, a. 2, ad 6um.



uns aux autres dans l'unité : « Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis secundum quod quaedam ad alia ordinantur [1]. »

Il y a, à la vérité, deux ordres de choses à considérer dans l'univers : l'ordre des choses entre elles, leur échelonnement et leur dépendance, qui constituent l'unité du monde ; et l'ordre des choses par rapport à Dieu qui conçoit et qui veut le monde en vue de la représentation de son Infinie Bonté : mais le premier de ces ordres est subordonné au second et n'a de raison d'être que par lui : si les choses, en effet, sont reliées entre elles, c'est pour manifester par leur unité l'image du Souverain Bien qui les a créées [2].

En résumé, non seulement toute créature tend pour son propre compte vers la similitude divine, mais elle y tend en harmonie avec les autres créatures selon un plan éternellement fixé par la Souveraine Sagesse. Ce plan suppose en Dieu l'idée de l'ensemble des êtres et de chacun d'eux en particulier [3], et Dieu se doit à lui-même de le réaliser tel qu'il l'a conçu et voulu, de donner par conséquent à chaque être ce qui lui revient de par sa nature propre et de par le rôle qu'il est appelé à jouer dans l'ensemble de l'univers. C'est là affaire à la justice de Dieu qui gouverne tout avec sagesse et dont la sagesse est la loi [4]. Tout être donc, à la poursuite de sa fin, joue son rôle et réalise l'ordre du monde, mieux que cela, il réalise l'ordre de Dieu [5].

Ces principes posés, nous n'aurons pas de peine à montrer que toute créature est naturellement portée à aimer Dieu plus qu'elle-même et plus que tout le reste. On peut, pour établir cette démonstration, employer deux procédés qui ne sont que les aspects différents d'une même preuve : le premier consiste à partir de l'unité et de l'ordre du monde pour montrer que toute créature, n'étant qu'une partie dans l'ensemble, tend naturellement à jouer son rôle de partie, c'est-à-dire à concourir au bien universel avant d'assurer son bien particulier. C'est le procédé employé par saint Thomas dans les passages que nous avons cités.

On peut aussi partie de l'idée divine qui représente la loi éternelle des choses, à laquelle les choses sont soumises, et qu'elles tendent par nature à réaliser, et montrer que cette loi, même appliquée à des individus, demeure universelle, que par suite, en s'y soumettant, les créatures se dépassent en quelque sorte elles-

1. Iª P., Q. XLVII, a. 3.
2. Iª P., Q. XXI, a. 1, ad 3um. — *II Sent.*, D. 1, Q. II, a. 3,
3. Iª P., Q. XV, a. 2.
4. Iª P., Q. XXI, a. 1 et 2.
5. *II Sent.*, D. 1, Q. II, a. 2, ad 3um.

mêmes et cherchent la similitude divine avant de se chercher elles-mêmes. C'est un procédé qui n'est contenu qu'implicitement dans la doctrine de saint Thomas, mais qui corrobore et éclaire singulièrement le premier.

1° *La partie et le tout.* — La fin que se propose Dieu en créant les choses, c'est l'unité et l'ordre du monde, parce que c'est là que se réalise le plus parfaitement la similitude divine : chaque créature n'a donc de raison d'être que dans la mesure où sa propre perfection concourt au bien de l'ensemble. Elle est faite image de Dieu, mais image imparfaite et déficiente, qui ne prend son sens et sa valeur qu'en fonction du tout dont elle fait partie : ainsi le mot ne prend sa réelle signification que dans la proposition où il s'insère.

Il est manifeste en effet que la partie est pour le tout, et que le bien de la partie est ordonné au bien du tout, autrement elle ne serait pas vraiment partie, c'est-à-dire, comme le définit saint Thomas, un être qui ne s'appartient pas, mais qui, en tout ce qu'il est, relève d'un autre, n'a de raison que par lui : « hoc ipsum quod est, alterius est [1]. »

A proprement parler, en tant que telle, la partie n'a pas d'unité par elle-même : elle connote la multiplicité, car elle implique l'inachèvement, l'imperfection, le besoin d'être complétée par les autres parties. Le tout au contraire organise les parties dans une unité supérieure : il possède plus d'être et plus d'unité. L'unité et la perfection qui appartiennent à la partie lui viennent de la place et du rôle qu'elle est appelée à tenir dans le tout. C'est en fonction du tout qu'elle vaut quelque chose, qu'elle a une raison d'être.

Or tout être n'agit et ne désire que dans la ligne où le mène sa nature : « agit unumquodque secundum quod aptum natum est esse [2]. » Si la partie se définit relativement au tout, il lui sera donc naturel de vouloir et d'aimer le tout plus qu'elle-même. Ici, nous l'avons dit, le tout, c'est la similitude divine telle que l'ordre entier de l'univers la manifeste : c'est en définitive Dieu lui-même auquel est ordonné le monde et sa perfection. Il faut donc reconnaître que toute créature, quelle qu'elle soit, n'incline à son bien propre qu'en vue du bien universel et de Dieu lui-même : « Naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum proprium suum propter bonum commune totius universi quod est Deus [3]. »

Notons-le bien : l'amour et la recherche de son bien propre ne

1. Iª P., Q. LX, art. 5.
2. Iª IIªª Q. CIX, art. 3.
3. Iª IIªª Q. CIX, art. 3.



sont pas exclus : il y a corrélation intime entre l'amour de la partie pour elle-même et l'amour de la partie pour le tout. La partie, étant quelque chose du tout, ne peut aimer celui-ci sans s'aimer elle-même : « bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens : non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius [1]. » Cet amour de soi est donc dérivé et secondaire : c'est en tant que la partie se réfère au bien du tout qu'elle s'aime elle-même et par conséquent, s'il est besoin, la partie sacrifiera son bien propre pour sauver celui de l'ensemble. C'est le cas, cité par saint Thomas, du bras qui s'expose aux coups pour préserver le reste du corps. « Quaelibet pars, id quod est, est totius ; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum [2]... »

On peut se rendre compte à présent de l'harmonie qui existe entre cette thèse de l'amour de la partie pour le tout et cette autre doctrine de saint Thomas qu'on eût peut-être été tenté à première vue de lui opposer, d'après laquelle l'amour a pour principe l'unité de l'objet aimé et du sujet aimant. « Unumquodque diligit id quod est unum sibi [3]. » Cette doctrine a pour corollaire immédiat en effet cette autre proposition : l'amour de soi, dans lequel objet et sujet sont identiques, est plus grand que tout autre amour. Mais la partie, avons-nous dit, n'a de raison d'être et de véritable unité que dans le tout et par le tout. En quelque sorte elle est plus une avec le tout qu'avec elle-même : car son unité véritable, elle la reçoit du tout, sans lequel elle ne serait pas ce qu'elle est, et non d'elle-même.

Nous ne sortons donc pas de la doctrine générale, et même ici c'est toujours l'unité qui est au principe de l'amour : en définitive la partie n'a pas de meilleure façon de s'aimer elle-même que de s'aimer dans le tout, d'aimer le tout, où elle se trouve, plus que sa propre individualité.

2° *La loi éternelle.* — Ces considérations abstraites sur les relations de la partie et du tout, s'éclairent si l'on tente d'envisager la question à un autre point de vue : celui de la loi imposée par Dieu aux choses.

L'ordre des choses, les choses elles-mêmes répondent dans l'intelligence divine à l'idée créatrice qui les a conçues et qui les réalise. Cette idée est comme la loi éternelle qui marque aux choses leur nature et leur fin, leur degré de ressemblance divine, qui établit

1. II II$^{ae}$ Q. XXVI, art. 3, ad 2$^{um}$.
2. I$^{a}$ II$^{ae}$ Q. XCVI, art. 3.
3. I$^{a}$ P., Q. LX, art. 4.

leurs relations réciproques, qui fonde l'ordre de l'univers. Les choses d'ailleurs, œuvre de la volonté toute-puissante de Dieu, participent nécessairement à cette loi éternelle qui les fait être et agir, la portent en elle, et par là sont l'expression de la Sagesse et de la Bonté incréée. De même que l'œuvre d'art manifeste la volonté et l'intelligence de son auteur, étant une image de la forme idéale qu'il porte en lui, de même la créature, image de Dieu, reproduit au dehors ce que Dieu a voulu et conçu à son sujet [1].

A proprement parler la loi est œuvre d'intelligence pratique : elle n'existe donc formellement que dans l'intelligence qui la porte et qui l'impose comme une règle et une mesure de l'action. Mais on peut la considérer aussi dans les choses qui sont réglées et mesurées par elle : en ce sens la loi éternelle de Dieu n'est rien autre que l'inclination des créatures à la fin déterminée que Dieu leur a prescrite. « Toutes choses, écrit saint Thomas, sont soumises à la Providence Divine, toutes choses sont réglées et mesurées par la loi éternelle ; toutes choses par conséquent participent de quelque façon à cette loi éternelle, qui s'imprime en elles sous forme d'inclinations à leurs actes et à leurs fins propres », « in quantum scillicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines [2] .»

N'oublions pas ici que l'Idée créatrice, voulant réaliser au dehors une similitude de la Divine Bonté, a pour objet principal et ultime l'ordre universel du monde, et que toutes choses sont reliées entre elles en vue de cet ordre universel. Il s'ensuit évidemment que la loi universelle a pour objet cet ordre même, et qu'en s'appliquant aux êtres particuliers qui le composent, c'est toujours en fonction du bien commun qu'elle les régira, non en fonction de leur individualité propre.

« Ce qui est directif, dit encore saint Thomas, ne peut être directif que de plusieurs : s'il y avait en effet autant de règles et de mesures qu'il y a d'objets ou d'actes à régler ou à mesurer, la loi serait parfaitement inutile : les actes individuels ont pour normes immédiates les préceptes de la prudence : mais de soi la loi est un précepte commun [3]. »

La loi la plus particulière qui régit un individu ne s'applique pas

1. « Assimilatio autem creaturae ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei ; sicut artificiata similantur artifici in quantum exprimitur forma artis et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. » *De Potentia*, Q. III, art. 16, ad 5um.

2. Ia IIae, Q. XCI, art. 2.

3. Ia IIae Q. XCVI, art. 1, ad 2um.



à cet individu comme tel, mais seulement en tant qu'il représente une nature ou une espèce : et cela c'est quelque chose d'universel, qui ne se limite pas à l'individu, mais qui le dépasse. Ainsi tout acte, toute inclination naturelle d'un être est ordonnée au bien commun : à la conservation ou à la propagation de l'espèce d'abord et ultérieurement aux lois plus générales qui gouvernent les êtres et les inclinent à se soumettre à l'ordre universel, à la loi éternelle des choses. Et comme les lois plus particulières rentrent dans les lois plus générales, et constituent avec elles l'harmonie du monde, telle que l'a voulue l'Idée Créatrice, il sera donc vrai de dire que tout être, soumis naturellement à sa loi, tend par le fait même au bien commun, cherche à agir et à se comporter selon l'ordre universel qui le commande, à ne réaliser son bien propre que dans la mesure où il est conforme à l'ordre ; et qu'en définitive tout être, soumis à Dieu et à sa loi, aime Dieu plus que lui-même et par dessus toutes choses. La pierre qui se précipite vers le centre de la terre, l'arbre qui étend ses branches et se couvre de feuilles, se portent inconsciemment vers Dieu : ils l'aiment.

## II

### L'AMOUR NATUREL DE DIEU CHEZ L'ÊTRE CONNAISSANT.

Nous avons dû dans notre étude précédente ne conserver au mot « amour » que son sens général d'inclination irrésistible vers un bien, pour pouvoir l'appliquer à toute chose et parler universellement de l'amour naturel des êtres pour Dieu. Il nous reste maintenant à étudier les modalités que cet amour naturel revêt lorsque, pris en son sens propre, il se double de connaissance. Ce faisant, nous aurons à envisager les difficultés que semble créer le cas spécial de l'homme : nous tenterons, avec saint Thomas, d'y apporter une solution, et d'éclairer ainsi définitivement la thèse du docteur angélique.

Pour marquer la différence qui existe entre l'appétit naturel des êtres matériels et celui des êtres connaissants, il faut, observe saint Thomas, considérer deux choses : l'objet lui-même du désir, et le motif pour lequel il est désiré [1]. L'être matériel tend simplement vers un objet donné sans connaître ni soupçonner le motif pour lequel il s'y porte : son désir n'est rien autre chose qu'une certaine inclination passive, un ordre à ce qui lui est convenable. Et parce que, ainsi que nous l'avons dit, cet ordre suppose une intelli-

1. *De Veritate*, Q. xxv, art. 1.

gence, c'est jusqu'à Dieu même qu'il faut remonter pour donner à chaque nature sa tendance propre et l'incliner à ce qui lui convient.

A l'opposé de l'être matériel, l'être intelligent lui aussi incline vers sa fin naturelle, mais il y tend selon ce qu'il est, c'est-à-dire intelligemment. Cela revient à dire que non seulement il se porte vers l'objet de son désir, mais qu'il le fait en connaissance de cause : il sait le motif pour lequel l'objet est recherché ; et sa volonté s'y porte d'abord, ne désirant l'objet qu'en fonction de cette fin première du vouloir.

Enfin entre l'être matériel et l'être intelligent se place l'être sensible : celui-ci ne connaît pas, à la manière abstraite de l'intelligence, le motif de son agir : mais il l'appréhende, en tant qu'immédiatement réalisé dans l'objet. Il n'y a pas simple inclination inconsciente, comme chez l'être matériel : l'animal connaît l'objet de son désir et il connaît qu'il est désirable : et c'est précisément parce qu'il le perçoit sous cette modalité réelle qu'il le poursuit. Mais il ne saisit pas cette modalité sous la forme d'une idée générale.

En définitive la connaissance apporte à l'être qui incline vers sa fin une spontanéité véritable dans l'action en même temps qu'elle lui présente l'objet sous une certaine universalité. Cela est clair pour ce qui est de l'intelligence, mais se réalise aussi proportionnellement dans la connaissance sensible : tout ce qui apparaît à l'animal en effet comme répondant à ses besoins, il le poursuit. L'être matériel, lui, se porte nécessairement et aveuglément vers une fin unique, vers un objet toujours le même : la pierre laissée à elle-même invariablement se précipite vers le centre de la terre. La connaissance au contraire ouvre à l'animal des horizons plus vastes. De multiples objets s'offrent à lui, au milieu desquels il devra faire spontanément un choix de ce qui lui convient ou ne lui convient pas.

Mais ce choix, nous le savons, il le fera d'instinct, et c'est là précisément ce qui va nous permettre de faire rentrer l'amour naturel des êtres sensibles dans la loi générale.

L'instinct, selon saint Thomas, est un jugement immédiat et spontané que l'animal exerce sur les choses et qui lui fait découvrir en elles le convenable ou le nuisible [1]. Il ne s'agit pas, remarquons-le bien, pour l'animal, de distinguer les objets agréables ou désagréables à sa perception [2] : les sens lui suffisent pour cela : un chien auquel on présente une barre de fer rouge recule sous l'impression de la trop vive chaleur. Le problème est beaucoup plus profond : il faut que l'animal appréhende pratiquement dans l'objet sensible

1. Iª P., Q. LXXXIII, art. 1, corp.
2. Iª P., Q. LXXVIII, art. 4.



ce qui intéresse sa propre nature ou ce qui crée pour elle un danger : il faut que la brebis par exemple ressente en présence du loup ce que l'on éprouve en face d'un ennemi naturel, spécifique [1] : que la vue de brins de paille pousse l'oiseau à construire un nid pour la couvée prochaine, comme s'il jugeait positivement qu'il doit agir ainsi. A vrai dire, ce n'est pas lui qui juge, j'entends en connaissance de cause, par un rapport établi et perçu ; c'est la nature qui juge en lui et pour lui, qui lui détermine à l'avance le sens de son action, et le lui fait connaître et poursuivre : en sorte que l'inclination ou l'amour naturel qui pousse tout être vers sa fin, incline ici l'animal dans le sens que l'instinct lui révéle et lui impose.

C'est donc appuyé à l'instinct qu'apparaît ici l'amour naturel. A vrai dire nous n'aurons pas, du point de vue qui nous occupe, à nous étendre longuement sur ce sujet, et nous aurons vite fait de reconnaître que l'amour naturel de l'animal lui aussi et avec la même fatalité et la même inconscience que dans le cas des êtres matériels, se porte vers Dieu fin ultime de l'univers.

L'instinct suppose un jugement, un rapport élaboré de convenance ou de disconvenance entre l'objet appréhendé et le sujet conscient. L'animal ne saisit pas ce rapport, à proprement parler ; il lui faudrait pour cela faire œuvre d'intelligence et de volonté, mais il le vit et le réalise pratiquement sous la poussée de la nature. Impliquant l'élaboration d'un jugement, l'instinct fait donc appel à une intelligence extérieure, et en définitive à la seule intelligence qui puisse constituer les natures et les ordonner à leur fin. « Bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione inditum [2]. » De même qu'il ne peut y avoir d'inclination naturelle dans les êtres inanimés sans référence à l'auteur des natures, de même il n'y a pas de mouvement instinctif dans l'animal si l'Ordonnateur suprême ne se trouve au principe. Notons seulement la différence : l'être matériel exécute passivement le jugement et l'ordre divin qui le concernent : l'animal participe de quelque façon active à ce jugement : il le perçoit vitalement, il en a comme l'intuition réalisatrice, irréformable, impérative, et c'est sur lui qu'il coordonne nécessairement tous ses mouvements. Mais il obéit sans comprendre, pressé par les forces obscures et mystérieuses qu'il sent en lui et dont il ne soupçonne même pas la nature.

Dès lors lui aussi, comme l'être matériel, suit nécessairement sa loi, lui aussi entre avec la même fatalité dans le grand organisme de

1. « Judicat enim ovis, videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio. » Iª P., Q. LXXXIII, art. 1.

2. Iª IIªᵉ Q. XLVI, art. 4, ad 2ᵘᵐ.

l'univers : il en est seulement un des rouages supérieurs, ayant droit de ce fait à poursuivre pour elle-même la conservation et la propagation de son espèce, et à ne pas la laisser à la merci des forces destructives inférieures.

Mais encore est-il que, ce faisant, l'animal dépasse sa propre individualité : aspirant à la perpétuité de l'espèce, c'est pour le bien commun, c'est en fin de compte pour la réalisation de l'idée divine qu'il travaille. « Si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est ad conservationem naturae in specie vel in individuo [1]. »

Comment d'ailleurs en serait-il autrement ? Puisque Dieu est au principe de cette activité, puisque cette activité ne se départ jamais de la poussée instinctive et divine qui la mène, ne faut-il pas aussi qu'il se retrouve au terme ?

Concluons donc que l'inclination instinctive de l'animal le porte vers Dieu : le chien qui ronge son os, l'oiseau qui construit son nid, l'abeille qui remplit sa ruche, aux yeux du métaphysicien, aiment Dieu à leur manière par-dessus toutes choses. Comment ne pas citer cette belle parole de saint Thomas : « Pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam : sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire propter naturalem instinctum quo a Deo moventur [2]. »

Le problème, il faut l'avouer, devient singulièrement plus complexe lorsque de l'ordre matériel et sensible nous passons à l'ordre intellectuel. L'être doué de connaissance intellectuelle poursuit, comme toutes les autres créatures, sa fin ; mais en outre, il sait qu'il la poursuit et il connaît le motif de sa recherche. Si nous sommes logiques avec nous-mêmes et si nous admettons que l'amour naturel de Dieu est commun à tout ce qui est, il faudra donc reconnaître que l'être intelligent non seulement aime Dieu par-dessus toutes choses, mais qu'il se rend compte de son acte et qu'il connaît l'objet vers lequel le porte son désir. Une telle conclusion, on le devine, se heurte à de réelles difficultés, car il n'apparaît pas à première vue évident que l'homme ait conscience d'être par nature incliné vers un tel amour. C'est donc à en préciser le sens et la portée qu'il nous faut désormais nous attacher.

La volonté est la puissance d'inclination propre à l'être intelligent, qui le fait se porter vers son bien. Nous savons qu'elle est

1. Iª IIªᵉ Q. xci, art. 6, ad 3ᵘᵐ.
2. IIª IIªᵉ, Q. lxxxiii, art. 10, ad 3ᵘᵐ.



libre, mais ce n'est pas ici ce qui importe. Avant d'être une faculté de choix, la volonté est une nature, déterminée par conséquent indéfectiblement à certains biens qui réalisent ses aspirations ou qui contiennent essentiellement cette réalisation. Le problème sera donc de rechercher si, parmi ces biens naturels auxquels se porte la volonté, Dieu se trouve et en première ligne.

A priori l'on pourrait dire que les natures intelligentes doivent suivre la loi de toutes les natures, se plier elles aussi à n'être, chacune prise à part, que des parties dans le tout et à concourir au bien du tout avant de procurer leur bien propre. Elles sont en effet l'œuvre de l'intelligence suprême, ordonnatrice de l'univers, qui relie toutes les créatures entre elles, en vue du bien commun et de son propre bien divin.

Seulement il conviendra de remarquer que, de tous les êtres créés, les natures intelligentes sont premières. Loin d'être ordonnées aux créatures inférieures, ce sont celles-ci au contraire qui semblent devoir concourir, dans toute la mesure du possible, au bien des intelligences. Reflétant comme en un miroir l'ordre universel du monde et ses relations multiples, l'intelligence est de quelque façon ce tout qu'elle connaît : elle ne saurait lui être soumise et bien plutôt elle le domine et le gouverne. « Il appartient à la créature rationnelle, écrit saint Thomas, d'exercer une providence et un gouvernement sur les autres choses : celles-ci au contraire ne peuvent que se soumettre à la providence [1]. »

D'autre part, à l'encontre de l'être sensible qui passe et dont tout l'effort est de se perpétuer dans l'espèce, l'être intelligent demeure, il constitue donc de ce chef une fin en soi : et par suite il a droit de s'aimer non plus comme une simple partie, dans le tout et à travers le tout, mais comme constituant lui-même un tout véritable et immuable. « C'est de façon différente, lisons-nous dans la Somme, que la Nature se comporte à l'égard des êtres corruptibles et incorruptibles. De soi en effet la Nature tend à ce qui doit durer toujours : ce qui passe, ce qui est temporel, n'est pas le but principal de ses recherches : elle y poursuit autre chose : autrement il faudrait dire, du fait de la corruption, que la Nature échoue dans ses efforts. Et donc, puisque rien dans les êtres corruptibles n'est permanent, sinon l'espèce, ce qui est voulu premièrement par la nature, c'est le bien de l'espèce et à sa conservation s'ordonne la génération naturelle. Mais les substances incorruptibles demeurent, non pas seulement dans leur espèce, mais à titre d'individus : par conséquent ce

1. *III C. Gentes*, cap. 113.

sont bien les individus eux-mêmes qui sont voulus par la nature [1]. »

Jamais une nature intelligente, considérée comme telle, ne pourra être sacrifiée à l'ordre universel du monde. Ce n'est donc pas de ce point de vue qu'il faut chercher en elle un amour dépassant sa propre individualité. Il faut monter plus haut et considérer l'ordre suprême des choses à Dieu : là seulement nous pourrons reconnaître que l'intelligence créée est, non point partie, mais participation du tout infini auquel est suspendu le monde, et qu'à ce titre il lui faut aussi se dépasser elle-même dans l'amour pour chercher en Dieu le seul être qui apaise ses désirs.

Pour le comprendre, étudions tout d'abord le cas le plus simple et le plus révélateur : celui de l'Ange par rapport à Dieu.

L'Ange, intelligence pure, lumière sans ombre, qui d'un seul regard perçoit la vérité et saisit les essences des choses, l'Ange, à son premier éveil, au sortir des mains de son Créateur, s'éclaire lui-même de sa propre lumière et se connaît dans une intuition parfaite. Se connaître soi-même à fond, c'est pénétrer tout l'ensemble des qualités ou des caractères qui nous élèvent à un rang donné dans l'échelle des êtres, mais c'est aussi percevoir ses limites. L'Ange sait ce qu'il est, et il connaît aussi ce qu'il n'est pas : il connaît que son existence ne lui appartient pas en propre, qu'il est un être dépendant. Il voit que les qualités de son intelligence, de sa vie, de son être ne sont que des participations d'une intelligence plus haute, d'une vie plus parfaite, d'un être plus complet. Dans l'intuition spontanée de son essence, dans cette dépendance et cette participation qui se révèlent primitivement à lui, l'Ange découvre aussitôt le Dieu auquel toutes choses et lui-même sont liés, dont il n'est qu'une participation finie, Dieu étant le Tout parfait, le Bien universel et sans limites.

Ainsi éclairée par l'intelligence, la volonté va suivre un mouvement parallèle. L'intelligence, en s'élevant d'un bond jusqu'à Dieu, n'a fait que franchir les limites de l'être en lequel elle était enfermée. Faculté de l'universel, par elle, l'être qui la possède s'étend à l'infini. Mais le vouloir, qui est entièrement au service de l'intelligence, va se conformer aux mêmes lois dans son action. Par le fini, connaissant l'infini, par la vie limitée, connaissant la vie même, l'Ange ne peut s'attarder aux limites pour y reposer son vouloir : ce serait la contradiction pure. S'il s'aime lui, être fini, ce ne peut

---

1. « Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua : et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. » Iª P., Q. XCVIII, art. I, corp.



être que comme quelque chose de l'infini, comme une participation de Dieu même. Prenant conscience de dépendre de Dieu en tout ce qu'il est, « hoc ipsum quod est, alterius est », l'Ange ne saurait s'aimer lui-même qu'à la condition d'aimer davantage et d'abord ce Dieu qu'il découvre au plus profond de son essence et dont il n'est qu'un reflet. L'Ange irait contre la loi même de son être, il détruirait sa propre intelligence, si en face de cette connaissance naturelle qu'il a de Dieu, il se préférait à Dieu. Car se préférer à Dieu ce serait pour lui admettre que le bien limité est supérieur au bien absolu, que le participé vaut mieux que l'imparticipé. Un être, exposé aux poussées de l'imagination, peut bien avoir de ces illusions. Une intelligence pure se nierait elle-même, si elle les admettait un instant. Et parce que le vouloir suit fidèlement l'intelligence, parce qu'il est en désir ce que l'intelligence est en clarté, il faut bien, quoi qu'il arrive, que l'Ange préfère Dieu à soi et s'aime lui-même en Dieu et par Dieu, rapportant tout le créé au Bien suprême, comme à sa source unique et transcendante. Aussi, saint Thomas ne fait pas difficulté d'admettre qu'à s'en tenir au pur point de vue naturel, le péché de l'Ange est impossible. Dieu n'aurait pas élevé l'Ange à l'ordre surnaturel et ne lui aurait pas demandé l'obéissance dans l'obscurité de la foi, jamais l'Ange n'aurait pu consentir à pécher contre son Créateur.

Cependant de fait l'Ange a péché : à la suite de sa faute, il s'est vu rejeté par Dieu et condamné à l'enfer éternel. Dès lors il est permis de se demander ce qu'il advient de son amour naturel de Dieu. Le démon, soumis par Dieu à un supplice sans fin, peut-il encore naturellement aimer Dieu par-dessus toutes choses ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut rappeler avec saint Thomas[1] que l'amour naturel de la créature intelligente est à base de connaissance : ses manifestations sont donc de ce chef entièrement dépendantes de la connaissance que l'on a de l'objet aimé. Et par suite l'amour de Dieu va prendre des formes diverses, suivant la manière dont Dieu pourra être atteint par l'intelligence. Or Dieu peut être connu par la créature rationnelle d'une double façon : en lui-même ou dans ses effets. Si l'Ange possédait la vision de l'essence divine, cette essence étant identique au bien absolu, il lui serait absolument impossible de ne pas aimer Dieu : en toute hypothèse il tendrait vers lui par le fond même de son être, et l'aimerait comme son Bien et son Tout en qui il se réalise pleinement.

Mais dans la connaissance naturelle que l'Ange a de Dieu, il y a

1. Iª P., Q. LX, art. 5. — IIª IIªᵉ Q. XXXIV, art. 1.

vision immédiate de l'essence angélique, il n'y a pas vision immédiate de l'essence divine. L'Ange connaît Dieu par ses effets créés les plus hauts, par sa propre essence qui est dans son ordre toute lumière et toute perfection. Il contemple Dieu, à la manière dont on découvre le génie d'un artiste dans ses œuvres. Ce n'est donc là qu'une connaissance indirecte proportionnée aux effets créés eux-mêmes. Or ces effets sont de deux sortes : les uns, comme l'être, la vie, l'intelligence, la vérité, la bonté, répondent aux aspirations les plus intimes et les plus essentielles de la nature angélique : ce sont les effets à travers lesquels Dieu est connu comme le bien commun de tout l'univers. L'Ange ne peut pas ne pas les aimer ces effets et les aimer dans leur plénitude idéale de laquelle il participe en quelque mesure. De ce point de vue la haine de Dieu lui est impossible.

Mais il y a d'autres effets divins, plus particuliers, qui, en raison d'une perversion accidentelle de la volonté angélique, viennent contrarier cette volonté et s'opposer à elle, tels les châtiments éternels. Dans ces châtiments, l'Ange découvre bien toujours Dieu, mais il le découvre sous un aspect qui lui répugne, et haïssant l'effet, il hait aussi l'Auteur. Haine qui ne sera jamais totale cependant, car l'Ange n'en conserve pas moins un amour profond pour tout ce qui est vie, intelligence, vérité, bonté. Il sait que Dieu est pour lui non seulement la vie, mais sa vie, sa vérité et sa bonté, puisqu'il tient tout de Lui et que sans Lui, il n'est rien. Séparé de Dieu, il hait Dieu de le tenir à jamais éloigné de lui, mais cette haine est en quelque sorte un amour retourné : ce n'est pas la haine qui cherche à fuir son objet ; c'est la haine qui ne se console pas d'en être à jamais séparé ; l'Ange déchu aime Dieu parce que, si j'ose m'exprimer ainsi, il le hait d'amour.

Ainsi, même en ce cas, l'amour naturel demeure, bien que dévié par la connaissance qu'il implique.

Ces dernières remarques, à propos des anges mauvais, vont nous permettre précisément de résoudre le problème que pose l'amour de Dieu chez l'homme.

L'homme lui aussi est un être tombé : et il est important de tenir compte de ce fait premier, si l'on ne veut pas s'exposer à rencontrer une impasse au terme de toute la doctrine thomiste sur l'amour naturel des êtres pour Dieu. Élevé dès les premières heures de sa création à un état de perfection où son intelligence n'avait rien à craindre des puissances inférieures de l'ordre sensible ; connaissant Dieu un peu à la manière des anges, comme eux l'homme ne pouvait que l'aimer par-dessus toutes choses, suivant en cela les heureuses tendances de sa nature intellectuelle. Le péché est venu

troubler l'harmonie primitive : l'intelligence s'est trouvée à la merci de l'erreur et des fantômes de l'imagination ; la volonté a été livrée aux assauts des passions de la nature sensible. Il en est résulté, affirme saint Thomas, que dans l'état actuel, il est impossible à l'homme, par ses seules forces et sans la grâce, d'aimer Dieu par-dessus toutes choses [1].

Entendons-nous bien cependant : du fait du péché originel, il n'est plus vrai de dire absolument parlant que l'homme aime Dieu plus que tout. Mais il n'en faudrait pas conclure que cet amour est totalement aboli en lui : un amour naturel ne disparaît jamais complètement. A titre d'inclination foncière de la nature, il ne saurait être détruit, sans que fût détruite du même coup la nature elle-même. Mais il peut, comme nous l'avons vu, dans ses manifestations et du fait de la connaissance, dévier, se voiler ; et alors, même en ce cas, il demeure sous-jacent aux mouvements de l'appétit qui semble le plus le contredire. Le suicide n'est pas une négation de l'amour de la vie : pour qui sait y regarder de près, il le proclame au contraire et l'affirme. Dans la mort en effet qu'il recherche, ce que l'homme fuit, ce n'est pas la vie, celle qu'il avait rêvée : ce sont les misères qui l'ont accompagnée et qui lui sont devenues insupportables.

Le problème se réduit donc ici à chercher, à travers la corruption et l'impuissance apportées par le péché originel, les vestiges impérissables de l'amour naturel de Dieu chez l'homme.

Saint Thomas, à ce sujet, s'est contenté d'une réponse toute semblable à celle qu'il avait déjà donnée à propos de l'Ange [2]. L'homme, comme l'Ange, ne connaît Dieu que par ses effets : pour autant que ces effets répondent aux désirs profonds de son appétit rationnel, il ne peut qu'aimer Dieu naturellement ; pour autant que ces effets contrarient sa volonté pervertie, il peut ne pas aimer Dieu.

Essayons de prendre une intelligence aussi complète que possible de cette réponse. Quelle connaissance l'homme, après la chute, a-t-il de Dieu par ses effets créés ? Et en second lieu comment s'ordonne son vouloir en fonction de cette connaissance ?

La connaissance de Dieu, chez l'homme, surtout après le péché, est loin d'atteindre la perfection de la connaissance angélique. L'Ange connaît d'intuition toutes choses : il ne peut voir un effet sans immédiatement y distinguer le reflet de sa cause, et c'est ainsi

1. « In statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc (scilicet ad diligendum Deum naturaliter super omnia) auxilio gratiae naturam sanantis. » Iª IIªᵉ Q. CIX, art. 3.

2. IIª IIªᵉ, Q. XXXIV, art. 1.

que dans sa propre essence, sans qu'il lui soit besoin d'aucun raisonnement, l'Ange perçoit Dieu et connaît sa nature. L'homme au contraire, s'il connait un effet ne connaît pas nécessairement par le fait même sa cause : et il lui faut, pour arriver à la découvrir, toute une recherche quelquefois longue et difficile. Sans doute il connaît de très bonne heure, un peu à la manière d'une intuition primitive, que tout ce qui est fait appel à une cause. L'homme a le sens de la causalité : et c'est ainsi que très vite, à partir des créatures, il connaît Dieu, premier être et première cause de tout ce qui existe. « Il y a, écrit saint Thomas dans le *Contra Gentes* [1], une connaissance confuse de Dieu, commune à peu près à tous les hommes : soit que Dieu soit connu dès l'abord comme les premiers principes, ainsi qu'il semble à plusieurs ; soit, ce qui paraît plus juste, que par sa raison naturelle, l'homme puisse parvenir à quelque connaissance de Dieu : à voir en effet l'ordre des choses, on en infère que cet ordre réclame, comme partout ailleurs, un ordonnateur suprême. »

Saint Thomas a toujours pensé que cette connaissance de Dieu, si confuse et si primitive qu'on la suppose, n'était pas une intuition : et c'est ce qui lui permet d'affirmer qu'elle est commune seulement à la plupart des hommes, « ut in pluribus ». Se servant pour atteindre Dieu du raisonnement, lequel implique des connaissances successives, l'homme peut s'arrêter en chemin : pour une raison ou pour une autre, il peut s'enfermer dans la connaissance des choses sensibles et s'interdire de dépasser cet ordre. Bien plus l'homme peut faire fausse route : il peut se tromper sur Dieu, sur sa nature ; il peut nier son existence, ou l'affirmant, rabaisser la notion de Dieu au niveau des idées qu'il se fait sur les créatures. Ne connaissant pas Dieu réellement, comment l'homme lui donnerait-il son amour ?

Aussi bien, à la faiblesse de l'intelligence en face de Dieu, il faut joindre l'infirmité du vouloir. La volonté qui, dans l'état de justice originelle, commandait aux puissances inférieures, se trouve désormais aisément à leur merci : en face des passions qui s'agitent, elle demeure le plus souvent impuissante et incertaine. Ce qui paraît raisonnable ne l'attire plus, dès lors que les directives rationnelles s'opposent de quelque façon aux tendances inférieures. Que Dieu apparaisse à l'homme sous la forme d'un législateur qui dicte des lois, d'un maître qui demande à être obéi, d'un juge qui punit sévèrement, et l'homme, contrarié dans ses désirs mauvais, se détournera de Dieu, se refusera à lui obéir, lui déniera son amour.

1. *III Lib.*, cap. 38.



Mais Dieu n'est pas seulement connu par l'homme à partir d'effets créés qui contrarient son vouloir, il l'est aussi dans des effets qui s'harmonisent avec les tendances les plus intimes de sa nature. Le péché originel en effet n'a pas détruit la nature, il l'a seulement affaiblie. Et malgré les entraînements de ses passions, l'homme peut arriver à comprendre que Dieu est infiniment digne de son amour. L'être, la vie, la vérité, la bonté, ce sont là choses que l'homme découvre naturellement dans la créature ou en lui-même, et qu'il aime aussitôt, s'il écoute le simple mouvement de son cœur. Mais tout ce qui est, tout ce qui vit, tout ce qui est vrai et bon, ne l'est qu'en dépendance d'un plus grand et d'un plus parfait. L'homme saisit cela, et son intelligence, ouverte à l'universel, découvre dans ces réalités créées l'infini qu'elles postulent. Comment se refuserait-il, se sentant en puissance d'infini, à cet amour du parfait et de l'imparticipé ? Il est naturel à l'homme d'aimer la vie : il lui est tout aussi naturel, lorsqu'il ne s'aveugle pas, d'aimer la vérité et le bien. L'homme veut vivre, veut être vrai, veut être bon, c'est-à-dire en somme puiser dans toute la mesure du possible à la vie, à la vérité, au bien qui pour lui ont valeur d'absolu. Comprenant qu'il n'est que pure participation de ce tout infini auquel il lui faut faire retour d'abord, s'il veut gagner son être, peut-il vraiment ne pas l'aimer plus que lui-même et qu'aucune autre créature ? Nous retrouvons ici la loi universelle de l'amour de la partie pour le tout, et du participé pour l'imparticipé.

Seulement il faut reconnaître que cet absolu peut n'être pas envisagé par l'homme comme une réalité positive et transcendante, et demeurer en lui simplement à l'état d'idée pure et universelle. L'homme en effet peut très bien concevoir à partir du créé l'illimité de l'être et de la vie, donner à cette conception une valeur pratique, en faire un idéal vers lequel il se porte, et cependant ne pas reconnaître qu'en cela même il pose Dieu.

C'est le propre de l'homme en effet d'avoir des idées universelles et de tout connaître sous cette modalité : c'est aussi bien le propre de son vouloir de ne pas se fixer à ce qui est particulier, mais d'aller à l'universel et à l'illimité. Son vouloir-être et son vouloir-vivre, sous quelque forme finie qu'ils se présentent, s'appuient à un vouloir plus radical de l'être et de la vie pour eux-mêmes, qui fait précisément que jamais les formes concrètes de l'existence ne le satisferont pleinement. L'homme, de ce chef, bon gré mal gré s'aime dans un plus grand que lui, dans quelque chose qui le dépasse, dans un absolu auquel s'attache son vouloir, parce qu'il se voit y participant en quelque mesure : il n'est individu, si dévoyé soit-il, qui

ne garde au plus intime de lui-même cet amour profond de l'être et de la vie comme telles. Mais l'homme peut s'en tenir là : et ce faisant, sans doute il n'aura pas conscience d'aimer Dieu. Pourtant sans le nommer c'est en réalité vers lui, être imparticipé et vie sans limites, que l'incline tout le poids de sa nature même.

D'ailleurs sur un plan plus élevé, et dans la mesure même où l'homme se dégageant des formes sensibles, fait acte d'intelligence, il est parfaitement possible de trouver encore en lui ce même amour naturel de Dieu, sous le mode toujours abstrait et universel d'autres amours, tels que celui de la vérité, de la science, du progrès, du bien moral et social, de tous les idéals en un mot qui peuvent tenter l'homme et se présenter à lui avec une valeur d'infini. C'est alors surtout qu'il apparaît avec évidence combien ces inclinations supérieures sont capables d'emporter le vouloir de l'homme et de l'arracher à ses égoïsmes inférieurs. Il peut se faire, il est vrai, que ces formes sous lesquelles l'homme inconsciemment se représente Dieu et se porte vers lui, soient souvent entachées d'erreur. Elles ont toutes cependant ceci de commun que l'homme y voit un absolu dont il s'éprend et qu'il tend à réaliser pour lui-même.

Or ce besoin que l'homme, ignorant Dieu, éprouve de se créer à lui-même des entités abstraites, des idéals auxquels il puisse se consacrer et vouer un culte, est un besoin trop réel et trop profond pour ne pas tenir à notre nature même. Et nos modernes sociologues, d'accord en cela avec saint Thomas, n'hésitent pas à y reconnaître une forme de ce sentiment religieux qui renaît invinciblement même sous les négations de Dieu les plus radicales. « Le sens religieux, écrit Paul Bureau [1], le besoin de rattacher à un être supérieur notre misère, qui pourtant se sent appelée à toutes les richesses et à toutes les générosités, est à ce point organique en nous et immanent en notre âme qu'il lui faut à tout prix, même au prix des contradictions les plus évidentes, se créer des divinités nouvelles, le jour où de fatales équivoques, compliquées de trahisons et d'exploitations inexpiables, ont persuadé aux hommes que le Dieu de leurs pères n'était plus là pour répondre à leurs appels... »

Ainsi l'homme, même après la chute, malgré les erreurs de son intelligence et les faiblesses de sa volonté, garde en son fond et inconsciente cette tendance naturelle qui le porte vers Dieu. Son inconscience, notons-le bien, n'est pas celle de l'animal : l'homme désire l'absolu et il le sait, mais il ignore que cet absolu a nom Dieu. Il l'ignore, au moins dans les cas les moins favorables, car il n'est pas

---

1. « La crise des temps nouveaux », page 400.



rare, même à notre époque, de rencontrer des hommes qui savent rendre à l'idée de Dieu sa place normale dans la vie intellectuelle et volontaire [1].

Après ce qui précède, il suffira de relire le bref exposé de saint Thomas, pour que toute sa pensée apparaisse en pleine lumière : « Il y a, dit-il, des réalités qui d'aucune façon ne peuvent être contraires au vouloir humain : ainsi l'être, la vie, le connaître sont pour tous des objets de désir et d'amour, et ce sont des effets divins. Par conséquent selon que Dieu est appréhendé comme l'auteur de ces réalités, il ne peut être objet de haine de la part de l'homme...[2] »

Rappelons en terminant que saint Thomas ne se fait aucune illusion : il n'ignore pas que cet amour naturel de Dieu est chez l'homme, du fait de la chute, imparfait et précaire : mêlé d'erreurs du côté de la connaissance, incapable d'ordonner toute l'activité humaine, il ne sera vraiment restauré et ne recouvrera sa pleine efficacité que par la grâce sanctifiante. Encore est-il qu'advenant à l'âme, celle-ci y trouvera déjà constituées, bien qu'affaiblies, de véritables puissances d'amour divin. Son premier œuvre en se greffant sur elles, sera de leur restituer leur ampleur et leur rectitude. Et ce n'est qu'après s'être ainsi assurée de l'élan spontané de la nature, et s'appuyant à lui, qu'elle l'entraînera vers des régions supérieures où seul il n'eût pu monter, lui découvrant le mystère intime de Dieu et l'y fixant indéfectiblement.

On aimera au terme de ce travail, entendre le Maître lui-même, dont nous avons essayé de pénétrer la pensée, résumer d'un mot toute sa doctrine :

« Sur la communication des biens naturels qui nous est faite par Dieu, écrit-il dans la Somme, se fonde l'amour naturel par lequel non seulement l'homme, dans l'intégrité de sa nature, aime Dieu par-dessus toutes choses et plus que lui-même, mais aussi toute créature, chacune à sa manière : soit qu'il s'agisse d'un amour intellectuel, ou d'un amour rationnel, ou d'un amour animal, ou même d'un amour purement naturel, comme il arrive pour les pierres et autres objets privés de connaissance : toute partie en effet aime naturellement le bien commun du tout plus que son bien particulier [3]. »

Le Saulchoir. V. HÉRIS, O. P.

1. P. BUREAU, ouv. cité, page 402 et sq.
2. IIa IIae, Q. XXXIV, art. 1.
3. IIa IIae, Q. XXVI, art. 3.

# LE MORAL ET LE SOCIAL
## D'APRÈS SAINT THOMAS

Saint Thomas n'a pas écrit un *Traité de Philosophie sociale*, il faut bien le reconnaître ; mais on ne peut en écrire aucun, du point de vue catholique, qui réponde aux exigences de la raison et aux observations de la science, sans recourir aux principes de solution posés par lui.

C'est aussi à l'aide de ces principes que nous pourrons déterminer la nature et l'étendue des rapports que sont appelés à soutenir entre eux le « Moral » et le « Social » contre ceux qui voudraient que le « social » absorbât le « moral », ou que le « moral » absorbât le « social », ou qu'il n'y eût aucun rapport entre les deux.

Pour saint Thomas, il n'y a pas deux morales : l'une personnelle et l'autre sociale ; il n'y en a qu'une dont Dieu lui-même est le fondement, *en sa qualité de Fin ultime de l'Univers*, et l'unité organique de la Morale, sous son double aspect personnel et social, lui vient précisément de l'unité transcendante de ce fondement divin. On le comprendra aisément lorsque nous aurons rappelé la façon dont saint Thomas a rattaché la Morale aux principes éternels appelés à motiver et à régler la conduite, et celle dont il s'est servi pour mettre en relief du même coup son double aspect personnel et social.

### I.

### LE PROBLÈME MORAL

Au début de la seconde partie de la *Somme Théologique*, saint Thomas se demande s'il existe une *Fin ultime de la vie humaine*, autrement dit une Fin qui soit la raison d'être suprême de tous nos vouloirs dans l'organisation de notre conduite, et à laquelle toutes les autres seraient subordonnées.

Saint Thomas suppose donc que l'homme agit toujours pour une fin, et constate qu'il a le privilège, entre tous les êtres de la création, de s'en rendre compte. C'est là pour lui un fait

d'expérience si universel qu'il n'éprouve même pas le besoin, du moins à cet endroit de ses ouvrages, de le justifier. Mais cette justification rationnelle ressort de sa conception métaphysique de l'univers en général et de l'homme en particulier. Les êtres n'agiraient pas pour une fin si, du fait de leur existence, ils trouvaient en eux mêmes la réalisation actuelle et complète de leurs appétits, au lieu de tendre naturellement, comme ils le font tous, vers des biens qui leur manquent et sont seuls capables de combler leurs besoins. La manifestation universelle de ces tendances naturelles, et l'ordre même dans lequel elle se manifestent, nous révèlent à n'en pas douter l'existence et la nature, pour chaque catégorie d'êtres, des fins poursuivies. En y regardant d'un peu près, nous voyons clairement que ces fins correspondent à leurs formes, et qu'elles sont appelées à déterminer leurs actes comme les formes leurs natures.

De là vient aussi que tous les êtres ne tendent pas vers leur fin de la même façon. Les êtres inanimés y tendent inconsciemment ; les animaux par instinct, à la faveur des sens, mais sans réflexion ; l'homme, en pleine maîtrise de lui-même et de ses actes, grâce à son intelligence qui lui permet de réfléchir à la fois sur le caractère des fins à réaliser et sur les moyens de réalisation. C'est pourquoi seul, parmi les êtres qui l'entourent, il est responsable de ses actes, et a le privilège de régler sa conduite. Ses mœurs reflètent la nature des fins qu'il poursuit, et partant lui empruntent leur valeur humaine.

On est ainsi amené à se demander avec saint Thomas si, parmi les fins qui s'imposent à l'activité de l'homme et correspondent à sa nature d'être raisonnable et libre, il n'y en a pas une qui soit la raison d'être suprême de tous ses vouloirs, et à laquelle toutes les autres seraient subordonnées.

Dans l'affirmative, la Morale humaine, j'entends par là la doctrine appelée à régler les mœurs de l'homme, tirera toute *sa force impérative* de cette Fin ultime qui lui servira de fondement, et l'homme sera tenu, en conscience, d'y tendre volontairement, c'est-à-dire de prendre les moyens de la réaliser sous l'influence de motifs calqués sur elle, en conformité avec des règles traduisant ses exigences. Chaque fois que saint Thomas aborde cette grave question, soit dans la Somme Théologique, soit dans ses autres ouvrages, il ne manque jamais, pour la résoudre, d'établir un parallèle entre la manière dont la volonté tend au bien, et l'intelligence au vrai, leurs objets respectifs. La raison en est que la volonté, dans sa tendance naturelle au bien, demeure toujours à

la merci de l'intelligence. Rien ne peut être voulu qui ne soit d'abord connu, et dans la mesure où il l'est. La volonté est un *appétit rationnel* soumis, dans sa puissance de vouloir, aux mêmes lois que l'intelligence dans sa capacité de connaître. Car le bien, objet de la volonté, est une propriété transcendentale de l'être au même titre que le vrai, objet de l'intelligence. Il s'en suit que les lois de l'être sont appelées à règler l'activité de ces deux puissances dans leur tendance naturelle à en prendre possession, l'une sous l'aspect du vrai, l'autre sous l'aspect du bien.

Or, en ce qui concerne l'intelligence, remarque saint Thomas, il faut que tous les principes particuliers de connaissance puissent se ramener à un premier principe dont ils dépendent et qui les rende intelligibles, le *principe d'identité* ou de *non-contradiction*, en vertu de quoi « une chose est ce qu'elle est, et pas autre chose. »

Si ce premier principe, régulateur de l'être, ne l'était pas de la pensée lourde d'être, s'il ne s'imposait pas à l'intelligence avec une évidence absolue, rien ne serait intelligible, c'est-à-dire qu'il n'y aurait rien dont nous puissions affirmer quoi que ce soit. Car, lorsque nous portons un jugement sur l'existence des choses ou leur essence, sur leur nature ou leurs propriétés, sur leur substance ou leurs accidents, nous n'avons d'autre prétention que d'égaler notre pensée à l'être des choses, et non de soumettre celles-ci à l'arbitraire de notre pensée. Le verbe « être » apparaît comme l'âme de tous nos jugements, et le principe d'identité qui est la loi fondamentale de l'être le devient forcément de notre pensée dont l'unique fonction consiste à rendre l'être intelligible pour nous sans rien lui ajouter de nous-même, ni rien retrancher de ce qui le fait être ce qu'il est et pas autre chose.

Pareillement lorsqu'il s'agit de la volonté dans sa tendance au Bien que l'intelligence lui révèle et qui, en qualité de Fin, la sollicite à prendre possession de l'être sous cet aspect. Il faut que les vouloirs particuliers puissent se ramener à un premier vouloir dont ils dépendent et qui les justifie, c'est-à-dire qu'il existe à la fois une Fin ultime qui soit la raison d'être de toutes les fins intermédiaires, et, correspondant à cette Fin ultime, un Bien absolu qui explique le vouloir de tous les biens relatifs.

Remarquons en effet qu'avant d'être vrai et bon — et pour l'être — dans ses rapports avec une intelligence capable de le connaître et une volonté en état de l'étreindre, l'être considéré en soi est ***un***. De toutes les propriétés transcendentales de l'être, l'unité est la première; l'être et l'un sont identiques, répète souvent saint Thomas après Aristote. On ne peut rien ajouter à l'être ni



rien en retrancher que lui-même, et cela dans tous les domaines et sous toutes les formes où il se réalise. L'unité c'est, pour chacune de ces *formes*, cette propriété d'être elle-même, indivise en soi, et divisée à l'égard de tout le reste. L'être et l'un se confondent. Il s'en suit qu'il y aura unité partout où il y aura être et dans la même mesure. Le *multiple*, s'il existe, ne s'expliquera que par l'*un*. C'est l'évidence même.

La réduction des vérités particulières à une première vérité qui les rende intelligibles, celle des fins intermédiaires à une Fin ultime qui les justifie dans leur qualité même de fins, sont des corollaires de ce principe d'identité entre l'être et l'un comme la réduction des causes secondes à une cause première, et en général de tous les êtres relatifs à un Être absolu dont tout dépende, et qui ne dépende de rien.

Dans l'ordre de l'action, comme dans celui de la pensée, qu'il s'agisse de vouloir ou de connaître, partout le relatif appelle l'absolu, et se trouve conditionné par lui qui demeure inconditionné, car partout c'est le problème de l'être qui se pose, et celui de son unité. Sans cette réduction à l'unité de l'être, le multiple, sous tous ses aspects, serait inintelligible.

On peut le démontrer encore d'une autre manière, en considérant non plus l'être en lui-même, mais les « natures » dans leur tendance à l'être, ou ce qui revient ici au même dans leurs rapports avec les fins de leur activité.

A ceux qui voudraient qu'il y eût plusieurs fins dernières, saint Thomas répond que c'est impossible à la fois et inintelligible. De même que, dans le processus rationnel, le point de départ est constitué par ce que l'on connaît naturellement, ainsi, dans le processus volontaire, le point de départ est ce que l'on veut naturellement. Or il faut que cela soit *un* ; car la nature ne tend qu'à l'un. La fin de l'homme correspond à sa forme ; si celle-ci est une — et elle l'est forcément — la fin sera une. Sans doute il y aura d'autres fins qui pourront solliciter le vouloir de l'homme, mais elles ne le pourront qu'en vertu de leur rattachement à cette fin ultime, et sous l'influence du vouloir fondamental déterminé par elle. Car n'oublions pas que la volonté est un « appétit rationnel », et qu'à ce titre seul le Bien absolu peut la déterminer à agir en répondant en elle à une capacité de vouloir qui égale la capacité de connaître propre à l'intelligence ; or celle-ci n'a pas de limites, ou du moins ses limites ne lui sont pas imposées par son objet qui est l'être, mais seulement par les moyens dont elle dispose naturellement pour l'atteindre. De même la volonté dans sa ten-



dance au Bien que lui révèle l'intelligence. Elle se porte de tout son élan vers le Souverain Bien considéré comme sa Fin ultime, moteur premier de ses désirs, et elle s'y porte avec les moyens dont elle dispose en sa qualité d'appétit rationnel, c'est-à-dire sous la lumière de l'intelligence et dans la mesure où l'intelligence identifie le Bien absolu avec le Souverain Bien, cause première et finale de l'Univers.

Ce Souverain Bien nous l'appelons Dieu. Il se peut que son existence et sa nature échappent à l'intelligence de certains hommes ; mais, dans ce cas, remarque saint Thomas, la volonté continue de s'y porter inconsciemment sous les espèces du Bien en général, sans détermination positive. Même alors le Bien en général s'identifie avec la Fin ultime de l'homme, et constitue la *raison dernière* de ses vouloirs relatifs aux biens particuliers et déterminés. Ceux-ci ne sont voulus qu'en fonction de celui-là ; car la volonté, *par nature*, étant faite pour le Bien absolu, peut sans doute vouloir des biens relatifs, mais sans pouvoir trouver dans aucun d'eux, ni dans leur somme, de quoi contenter ses besoins d'appétit universel.

Il y a donc une Fin ultime de l'homme ; et seul le souverain Bien répond objectivement à l'amplitude de la volonté en même temps qu'il justifie subjectivement son élan naturel vers le Bien.

La Morale n'a pas d'autre fondement que ce Bien absolu dans ses manifestations personnelles ou sociales. Tout système de morale qui n'ira pas jusque là pour expliquer la conduite et la justifier sera frappé d'avance de caducité. Les morales relatives, celles qui cherchent dans un bien relatif l'explication ou la justification des faits moraux, manquent totalement des conditions d'efficacité d'une doctrine morale. On ne fait pas à la volonté sa part dans sa tendance naturelle au bien, pas plus qu'à l'intelligence dans sa tendance au vrai. L'unité de la nature humaine, comme l'unité de l'être, exigent qu'il y ait une Fin ultime de nos vouloirs comme il y a une vérité première qui domine et règle toutes les autres.

## II.

### LE MORAL ET LE SOCIAL

Il s'agit maintenant de démontrer à quel titre et de quelle manière le « social » se rattache « au moral » sans l'absorber ni être absorbé par lui.

La démonstration de saint Thomas est d'une extrême simplicité, quoique d'une solidité à tout épreuve.

Puisque Dieu, en sa qualité de Souverain Bien, réalise la Fin ultime de l'homme, et répond à sa capacité infinie de vouloir, la volonté, pour agir, doit se régler sur la volonté de Dieu exprimée dans la nature humaine. On ne peut concevoir que l'homme, *dans tout ce qu'il est*, dépende de Dieu, à la fois son créateur et sa fin dernière, et n'en dépende pas *dans sa conduite*. Raisonnable par nature, il ne peut poursuivre que le *Bien rationnel*, fondement prochain du *devoir* comme Dieu en est le fondement ultime.

Mais ceci demande quelque explication.

Il arrive souvent en effet que Dieu est considéré par certains moralistes comme un principe tellement lointain, tellement étranger au contenu des devoirs particuliers, qu'il semble impossible de tirer de ce principe, même admis sans discussion, aucune détermination de ces devoirs. Ou encore on représente Dieu comme une autorité brutale qui tire toute sa justification de son indépendance absolue à l'égard de ses sujets, sorte de despote oriental assoiffé de commandement, de tyran magnifique dont aucune expression n'est capable d'exprimer la majesté farouche.

Mais ce sont là des déformations du fondement divin de la morale dont la doctrine catholique n'est pas responsable.

Pour saint Thomas, le représentant le plus qualifié de cette doctrine, la *raison divine*, envisagée comme *cause exemplaire*, et non la *volonté divine*, constitue le fondement ultime de nos devoirs.

En réalité nous découvrons dans notre raison humaine le fondement de nos devoirs envers Dieu, nous-même et le prochain ; toutefois notre raison ne saurait à aucun titre constituer ce fondement lui-même. Elle n'est qu'un reflet de la sagesse incréée, et s'il est vrai qu'on retrouve la cause dans l'effet par suite de l'intimité qui les relie l'un à l'autre, on n'a pas le droit pour autant de confondre l'effet avec la cause. La *loi naturelle* que la raison nous révèle se ramène à la *loi éternelle* comme une image à son modèle. Entre la raison humaine et l'intelligence divine, il n'existe pas de solution de continuité. Dieu, sous ce rapport de cause formelle ou exemplaire de nos devoirs, est déjà plus intime à nous-même que nous ne le sommes nous-même, puisqu'Il est notre *raison d'être*. La raison divine n'est donc pas extrinsèque à la nôtre ; elle s'y reflète comme dans un pur miroir. Nous découvrons en elle les *Commandements de Dieu* que la raison divine nous inspire, et c'est une sottise de prétendre que l'unité de ces commandements leur vient uniquement de la table de pierre sur laquelle ils ont été inscrits.

Pour saint Thomas encore, la volonté divine, sous les espèces d'une *cause efficiente*, créatrice et conservatrice de notre être et

de nos énergies, nous met, dès ici-bas, en rapport intime et immédiat avec Dieu.

En promulguant les *Commandements*, la volonté divine n'a fait qu'affirmer le droit de la raison divine à les fonder. Mais elle ne les a pas imposés au petit bonheur, pour le plaisir de les imposer. Leur valeur morale demeure indépendante, *objectivement*, du décret divin qui les promulgue. Celui-ci ne leur communique qu'une *valeur pratique* en les faisant passer de l'ordre idéal dans l'ordre réel, et en ne nous permettant pas de nous dérober pratiquement à l'obligation morale qu'ils enveloppent. Dieu ne se présente donc pas à nous comme un despote qui exercerait sans raison son autorité sur des créatures serviles.

Pour saint Thomas enfin l'essence divine reste la *fin* adéquate de toute créature raisonnable à tel point que l'union de l'âme à Dieu par la vision éternelle de son essence doive être considérée comme le dernier mot de la béatitude, la satisfaction plénière de notre vouloir vivre, celui dont nous avons établi qu'il se caractérise par la tendance naturelle de la volonté au Bien en général, excluant toutes limites. Selon que nous aurons obéi ou non aux *Commandements de Dieu*, en nous inspirant de motifs divins, nous jouirons de sa présence, ou nous en serons privés éternellement.

*Voir Dieu ou ne pas le voir*, finalement tout est là pour le chrétien conscient de ses obligations.

Cependant il n'est pas inutile de rappeler ici qu'avant d'être chrétien et pour l'être vraiment, l'homme doit faire servir les ressources surnaturelles de la grâce à l'accomplissement des lois de la nature. Le fait de viser à vivre en chrétien ne dispense pas de pratiquer les vertus de l'honnête homme : au contraire, il implique le devoir de les perfectionner en les orientant vers une Fin qui dépasse, non les besoins de la nature, mais ses moyens naturels de réalisation, sous l'influence de motifs divins, et en conformité avec des règles qu'il a plu à Dieu de nous imposer en vue de la réalisation de cette Fin ultime.

Ces *vertus naturelles*, surnaturalisées par la grâce, des philosophes comme Aristote les ont depuis des siècles rappelées à l'attention des hommes par l'analyse objective des lois qui régissent l'activité d'une nature raisonnable. Ce sont les vertus de *Prudence*, *de Force*, de *Tempérance* et de *Justice*.

Toutes sont des habitudes acquises, par la répétition d'*actes humains*, c'est-à-dire d'actes posés par la volonté libre de l'homme en vue de réaliser le *bien rationnel* qui s'impose à sa conscience



au nom de Celui qui se présente à nous comme la cause *formelle, efficiente, et finale* de notre nature raisonnable.

Toutes sont donc appelées à nous « moraliser », à mettre de l'équilibre *rationnel* dans nos actes, à spiritualiser en quelque sorte la matière de peur que celle-ci ne matérialise l'esprit.

Cependant l'une de ces vertus cardinales — la justice — vise à autre chose qu'à nous perfectionner nous-même, puisqu'elle nous oblige, pour y parvenir, *à rendre aux autres ce qui leur est dû*.

Personne n'a démontré avec plus de profondeur et de précision que saint Thomas la façon dont l'ordre social s'insère ainsi, le plus naturellement du monde, dans l'ordre moral, et n'en développe qu'un aspect essentiel.

Si l'homme avait été créé par Dieu dans un état d'isolement tel qu'il n'ait pas eu besoin des autres pour tendre à sa Fin ultime, et réaliser dans sa plénitude, par la pratique des vertus morales, l'idéal de sa nature d'être raisonnable, la question sociale ne se poserait même pas.

Mais il n'en va pas ainsi. La société, dit saint Thomas, est naturelle à l'homme de telle sorte que, de loi ordinaire, les individus ne pourraient réaliser leur Fin ultime, d'une manière digne de la personne humaine, s'ils ne vivaient pas en société. Leurs énergies intellectuelles et volontaires s'épuiseraient dans les efforts exigés par leur « nature animale » — car l'homme est un *animal raisonnable* — pour arriver simplement à se nourrir, à se vêtir et à se loger. L'histoire et même la préhistoire fournissent sur ce point des arguments décisifs. Or on conviendra facilement, d'après tout ce qui précède, qu'en cela ne consiste pas la Fin ultime de l'homme. Celui-ci a autre chose à faire qu'à trouver de la nourriture, un vêtement et un gîte qui l'empêchent de mourir. Être raisonnable, il doit pouvoir vivre raisonnablement, connaître les vérités nécesnécessaires à son perfectionnement moral, et posséder le minimum de bien-être matériel nécessaire au déploiement normal de son activité humaine. Puisqu'il ne le pourrait pas, s'il était livré à ses seules forces, ou plutôt à sa faiblesse individuelle, il a donc besoin *naturellement* de vivre en société.

*Du seul point de vue moral,* où la Fin ultime de l'homme se trouve engagée avec les moyens humains de la réaliser, nous sommes donc obligés de poser la question sociale.

Il s'agit alors de s'entendre, pour la résoudre, sur la nature de la société et des relations que sont appelés à soutenir entre eux les individus qui en font partie

Or, sur ce point important, la doctrine de saint Thomas renferme d'étonnantes précisions.

Pour notre docteur, la question sociale consiste essentiellement dans le rapport moral à établir entre la Fin ultime de la personne humaine et ses moyens naturels de réalisation, tel que la vie en société ; dans une sorte d'*équivalence humaine* entre ces moyens et cette Fin. Ce n'est pas lui qui soutiendrait avec l'école sociologique que la vie en société constitue la Fin ultime de l'homme, sous prétexte que partout et toujours il a vécu ainsi, et doit tout à la société. La vie en société n'est qu'un bien relatif, non le Bien absolu ou Souverain Bien. Par rapport à celui-ci, elle ne représente pour les individus qu'un moyen naturel de l'atteindre plus efficacement.

Mais à quelle condition ? A la condition, affirme saint Thomas, de pouvoir offrir à chacun et à tous un *Bien commun* qui supplée à l'insuffisance de leurs biens privés dans leur tendance naturelle au Souverain Bien. Mais pour cela il est nécessaire de considérer la société comme un tout organique dont les citoyens fassent partie et non comme une simple juxtaposition matérielle de ses membres. Car, dans cette hypothèse seulement, le Bien commun participe de la nature de la société ; il est à la fois *transcendant* et *immanent* au bien humain de chaque individu ; il se présente à eux tour à tour comme un *moyen* et une *fin*, non pas ultime, certes, mais intermédiaire ; chacun a le droit de s'en servir, mais avec le devoir correspondant de le servir, puisqu'il est le bien de tous et oblige à ce titre chacun de ceux qui bénéficient de la société à lui rendre, en justice, ce qui lui est dû. Sous ce rapport, la société est aux citoyens qui en font partie ce que la nature humaine est aux individus qui l'incarnent sans jamais l'épuiser, à la fois une forme et une fin transcendantes à leur nombre, et un moyen humain, immanent par conséquent, d'atteindre leur Fin suprême, celle à laquelle toutes les autres, y compris le Bien commun de la société, sont subordonnées.

Avant même que les individus songent à s'acquitter les uns envers les autres de dettes librement contractées, ils sont tenus en conscience de s'acquitter de leur *dette humaine* envers la société par leur participation personnelle au Bien commun. Ainsi se pose devant leur conscience la question sociale ; c'est bel et bien une question de justice, et il faut convenir que saint Thomas l'a posée et résolue dans la Somme Théologique avec toute la netteté désirable. Son traité de la Justice commence précisément par l'analyse de cette vertu sociale [1], vertu motrice par excellence, puisqu'elle détermine

1. IIª IIªᵉ Q. 58.



la volonté des citoyens à subordonner au Bien commun de la société, pour le constituer et l'enrichir, les actes de toutes les vertus [1], ou encore, comme il est dit ailleurs expressément, tous les actes des vertus [2].

« La justice, écrit-il, a pour but de régler les rapports des hommes » entre eux. Or un homme peut être comparé à un autre de deux » manières : individuellement ou socialement, c'est-à-dire en tant » qu'il sert une société et par elle tous les hommes qui en font » partie. Car il est manifeste que tous ceux qui vivent en société » sont avec elle dans les mêmes rappòrts que des parties à un tout. » Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout ; d'où » le bien de la partie doit être surbordonné au tout. C'est ainsi » que le bien de chaque vertu, qu'il s'agisse de vertus qui nous » perfectionnent personnellement, ou de celles qui nous perfec- » tionnent dans nos rapports avec d'autres personnes, doit être » rapporté au bien commun auquel nous subordonne la justice. » Il s'ensuit que les actes de toutes les vertus peuvent relever » de la justice qui subordonne l'homme au bien commun. Dans » ce sens donc, la justice est une vertu générale. »

Cependant ce caractère général de la justice sociale — je dirai bientôt pourquoi saint Thomas l'appelait légale et non sociale — l'empêche-t-il d'être une vertu spéciale, distincte même des autres vertus de justice, commutative ou distributive ?

Le mot « général » appliqué à cette justice, répond lui-même saint Thomas, n'a pas ce sens équivoque. La généralité dont il s'agit ici concerne seulement la puissance motrice de la justice sociale. Pareil au soleil qui, tout en demeurant une réalité distincte des autres, joue à leur égard le rôle d'une cause universelle en les enveloppant de sa lumière et en les transformant par sa chaleur, la justice sociale a pour fonction de promouvoir au bien commun les actes de toutes les autres vertus, mais cela ne l'empêche pas d'être une vertu spéciale, *car elle a un objet propre, distinct de leur objet particulier* : *le Bien commun*. Alors vient sous sa plume cette belle comparaison sur laquelle je reviendrai et qui achève d'éclaircir et de préciser sa pensée dans cette délicate question.

De même, déclare-t-il, que la charité peut être appelée une *vertu générale* parce qu'elle subordonne au *Bien divin* les actes de toutes les vertus, ainsi la justice sociale qui subordonce les mêmes actes au *Bien commun* [3]. Or manifestement cette fonction générale de

---

1. IIª IIªᵉ Q 58, a. 5, 6, 7.
2. IIª IIªᵉ Q. 60, a. 3 ad 2.
3ï IIª IIªᵉ Q. 58, a. 6.

la charité ne l'empêche pas d'être une vertu spéciale ayant un objet propre, irréductible à d'autres objets : le *Bien divin*. Il en va donc de même de la justice sociale qui a le Bien commun pour objet. *Elle est une vertu spéciale.*

Quant on sait par ailleurs que, dans l'ordre surnaturel, aucun acte de vertu n'est méritoire s'il ne porte l'empreinte de la charité le subordonnant au Bien divin, on comprend facilement que, dans la pensée de saint Thomas — il le dit d'ailleurs en propres termes — les vertus personnelles cesseraient d'être des vertus si elles ne portaient en même temps l'empreinte de la justice sociale qui a pour fonction générale d'en subordonner tous les actes au Bien commun.

Cette justice l'emporte tellement en valeur morale sur toutes les autres que la justice particulière sous ses deux formes — commutative et distributive — demeure soumise à sa direction et doit être subordonnée par elle au Bien commun : *Majus et divinius Bonum* [1].

Entre le Bien commun de la société et le bien privé de ses membres, il existe la même différence qu'entre un tout et ses parties. Aucun bien privé, ni même leur somme, ne sauraient l'égaler en *qualité*. Immanent à chacun, il les dépasse tous. Aussi la justice sociale revêt un caractère supérieur à toutes les autres vertus qu'elle a pour fonction générale de subordonner au Bien commun

Mais pourquoi saint Thomas donne-t-il le nom de « légale » à cette vertu de justice que nous appelons aujourd'hui sociale ? Uniquement parce qu'elle accorde l'activité de l'homme vivant en société *avec la loi* dont c'est formellement le rôle de veiller au Bien commun [2]. A ce compte, saint Thomas aurait pu tout aussi bien l'appeler *sociale*, puisque, d'après lui, la société doit aussi veiller au Bien commun. C'est même pour cette raison qu'il déclare que la justice légale est par excellence la vertu des gouvernants et secondairement des citoyens.

En donnant à la vertu qui a pour objet propre le Bien commun le nom de « justice légale », saint Thomas a donc mis l'accent sur son *aspect formel* ; si nous proposons aujourd'hui de le mettre sur son *aspect final*, c'est parce qu'à l'usage qui, en fait de langage, reste maître, l'expression de « justice légale » a perdu beaucoup de sa valeur morale, tandis que celle de justice sociale est devenue courante. Il appartient aux théologiens qui suivent saint Thomas

1. IIª IIªᵉ Q. 58, a. 7. Alia est enim ratio Boni communis et Boni singularis, sicut alia ratio totius et partis differunt... *secundum formalem differentiam.*

2. IIª IIªᵉ Q. 58, a. 6, et IIIª Q. 96, a. 4.

de ne pas sacrifier ici l'esprit à la lettre et de maintenir sous la nouvelle expression toute la doctrine attachée par lui à l'ancienne.

Cette doctrine n'a rien de révolutionnaire comme on peut s'en rendre compte d'après ce qui précède. Elle se ramène à cette formule très simple : *L'homme est tenu en justice de subordonner au Bien commun les actes de toutes ses vertus personnelles parce que la société lui est nécessaire pour réaliser personnellement sa Fin ultime.*

Cependant la justice à elle toute seule n'épuise pas nos relations sociales. Elle n'embrasse que les relations nécessaires fondées sur le droit d'autrui, qu'il s'agisse de nos relations particulières avec les individus, ou de nos relations communes avec la société dont nous faisons partie. Or les besoins de l'homme débordent ses droits. Il appartiendra donc à l'amour de combler ces besoins, et, en dernière analyse, toute la question sociale se ramènera à celle des rapports de la justice et de l'amour, dans l'ordre de la nature, puis dans celui de la grâce.

On pourrait en effet s'illusionner facilement et, en opposant irréductiblement la justice à l'amour, ne concevoir la première que sous les espèces d'une justice rigoureuse qui, dans les relations humaines, ne s'inquièterait que des rapports d'égal à égal où le droit de chacun serait susceptible d'une mesure exacte. Tel est le cas ordinaire de la justice commutative dans les questions de contrats, d'échanges, de prêts, de dépôts, de ventes, où s'impose, lorsqu'elle est lésée, la restitution intégrale.

Mais ce n'est là que l'aspect le plus étroit de la justice. Au-dessus des rapports d'égal à égal qui n'engagent que les biens privés des individus, il y a les rapports des individus à la société qui engagent le Bien commun. Or, sur ce terrain élargi, la nature elle-même a pris soin de mettre l'amour au service de la justice, en contribuant elle-même à la création de la *Patrie*, c'est-à-dire en faisant des sociétés particulières où les individus ont à vivre ensemble, une sorte de grande famille dont les membres se sentent inclinés à lui rendre non seulement ce qui en justice lui est dû, mais bien au-delà de ce dû.

Comme la famille, la Patrie a sa paternité et sa maternité réelles à notre égard, et nous lui devons, par extension, respect, honneur, soutien, amour. La piété filiale envers la Patrie n'est qu'une justice imprégnée d'amour. Nous serons d'autant plus portés à subordonner notre bien privé au Bien commun de la Patrie que son patrimoine nous apparaîtra, ce qu'il est en réalité, comme un bien de famille que demeure notre bien propre tout en étant le bien de tous.

Alors nous l'aimerons, et l'aimant, nous serons d'autant plus portés à lui rendre justice.

« Après Dieu, dit saint Thomas, c'est à ses parents et à sa patrie » que l'homme est le plus redevable. Si donc la religion a pour » office propre de rendre un culte à Dieu, c'est, à un moindre degré, » l'office de la piété de rendre un culte aux parents et à la patrie [1]. »

Sans doute la religion relève elle aussi de la justice et s'y ramène, mais on ne conçoit pas la religion sans amour. Au point de vue surnaturel surtout, c'est l'amour de Dieu, la charité, qui doit inspirer la religion, et en assurer le culte. Pareillement le patriotisme, ou l'amour de la Patrie, est appelé a féconder le règne de la justice sociale.

Il s'en faut cependant que, même dans l'ordre naturel, le patriotisme soit le seul amour que nous puissions mettre au service de la justice.

Plus haut que la Patrie qui rassemble des individus sur un territoire déterminé et les rattache à leurs pères, il y a « l'espèce humaine » en qui tous les hommes fraternisent, et qui, au nom de cette fraternité universelle, les incline tous à s'aimer les uns les autres dans la recherche du seul Bien commun qui puisse les satisfaire, Dieu lui-même, leur Fin ultime, à laquelle toutes les autres fins, y compris celle de la Patrie, sont subordonnées.

Naturellement, déclare saint Thomas, nous aimons tous les êtres de l'univers dont nous sommes solidaires et qui avec nous constituent cet ensemble organisé dont Dieu est le Bien commun.

Cependant cet amour universel des créatures comporte des nuances. Naturellement aussi nous aimons les hommes plus que les bêtes et plus que les choses, parce que l'image de Dieu y est plus ressemblante que partout ailleurs et que, dans le grand tout de l'univers, l'humanité en est un dont les hommes font partie avec nous au même titre d'êtres raisonnables, créés à l'image de Dieu.

L'humanité est une grande famille dont Dieu est le père. Si elle ne supprime pas plus les Patries que celles-ci la famille naturelle qui les alimente, elle n'en fait pas moins de tous les hommes des frères qui, au delà des biens humains que les Patries leur procurent, ont une tendance naturelle à s'aimer les uns les autres pour entretenir entre eux les relations de justice qui les aideront, en leur facilitant le développement humain de toutes leurs puissances de vie, à atteindre leur Fin ultime, à connaître Dieu, à l'aimer, à le servir.

Toutefois c'est à la charité, d'après saint Thomas, que revient

1. IIª IIª Q. CI, a. 1 et a. 3, ad 3um.



l'honneur et le mérite d'assurer et d'accentuer le règne de la justice avec efficacité parmi les hommes, dans la famille, à l'intérieur des Patries, et par delà les frontières nationales. Nous n'insisterons pas sur cet aspect *surnaturel* du problème social, mais on nous permettra d'indiquer dans quel sens saint Thomas oriente sa pensée lorsqu'il déclare que la justice sociale doit subordonner au Bien commun les actes que la charité doit en outre subordonner au Bien divin.

La charité en effet demeure la vertu par excellence du chrétien ; elle l'oblige en conscience à aimer Dieu pour lui-même et le prochain comme soi-même pour Dieu. Aucun précepte n'est plus clairement exprimé dans l'Évangile et ne montre mieux dans quel sens élevé la charité est une vertu sociale.

A coup sûr tout chrétien doit d'abord aimer Dieu et le servir personnellement, le Dieu que la Foi lui révèle et qui constitue la Fin ultime surnaturelle où doivent tendre et converger tous ses efforts de pensée et de vie. En ce sens, il y a bien un but personnel de la vie sociale ; mais cela n'empêche pas qu'il y ait en même temps un but social de la vie personnelle. Car le chrétien, de loi ordinaire, ne peut atteindre sa Fin ultime qu'en vivant en société, religieuse ou politique, et en servant le Bien commun de l'une et de l'autre pour avoir le droit de s'en servir.

Lorsque saint Thomas nous déclare que la charité doit subordonner tous les actes des vertus au Bien divin, il exprime dans une seule formule substantielle et saisissante la valeur à la fois personnelle et sociale de la charité. *Tous les actes des vertus* : cela veut dire d'abord les propres actes de la charité qui a le Bien divin pour objet ; mais cela comprend aussi les actes de toutes les autres vertus, de la justice y comprise, sous son double aspect individuel et social. Car, pour être chrétiennes, toutes ces vertus naturelles doivent être surnaturalisées par la charité ; tous leurs actes, imprégnés d'elle, demandent à être subordonnés par elle au Bien divin.

Loin donc *d'individualiser* la conscience, au nom du salut personnel, la charité la *socialise* en subordonnant au Bien divin les mêmes actes — tous les actes, répète saint Thomas — que, dans son ordre et à sa manière, la justice sociale est tenue de subordonner au Bien commun. La charité, sur le terrain de l'action, nous apparaît comme la vertu synthétique par excellence, ayant pour fonction de ramener à l'unité de la fin ultime, en les divinisant, tous les actes vertueux de l'homme et du chrétien. A ces hauteurs divines, où elle prend sa source, et revient chargée de toute l'activité humaine surnaturalisée par elle, la charité demeure trans-

cendante à la nature sans cesser de lui être immanente; elle dépasse ses besoins tout en s'y adaptant ; elle n'est ni nationale, ni internationale. Son universalité est d'un ordre bien plus élevé, ce qui lui permet de s'accommoder d'un nationalisme raisonnable, et d'un internationalisme compatible avec les droits respectifs des nations.

Elle n'est pas nationale, parce que le Bien divin dont elle poursuit la réalisation dans les âmes ne demeure pas limité aux frontières du Bien commun qui s'impose aux individus de chaque nation ; cependant du fait qu'elle a pour fonction d'assurer l'accomplissement de la justice comme des autres vertus, elle garantit par là même le Bien commun national.

Elle n'est pas internationale non plus au sens politique où ce mot ferait litière des frontières des nations pour les fondre toutes dans celles de l'humanité. Car ce serait contredire à l'obligation qui lui incombe d'assurer et d'enrichir le Bien commun de chaque nation en surnaturalisant la vertu humaine de justice sociale qui a ce Bien commun pour objet.

La charité serait plutôt *supernationale*, grâce à l'universalité du Bien divin qu'elle sert et lui permet de s'adapter aux conditions nationales et internationales des fidèles en qui la grâce perfectionne la nature, bien loin de la détruire, et qui font partie en même temps, mais à des titres différents, d'une nation particulière et de l'humanité.

Vertu à la fois personnelle et sociale, la Charité, en visant à la réalisation du Bien divin en nous-même et dans le prochain, demeure le point d'appui le plus solide et la source la plus féconde de l'activité morale. Elle oblige *objectivement* les individus à réaliser leur Fin ultime sous l'impulsion de l'amour de Dieu et par tous les moyens naturels et surnaturels dont ils disposent, et elle les y incline *subjectivement* en *divinisant* leur volonté, en les mettant par la force divine dont elle est une participation en nous, au niveau, et même au-dessus de toutes leurs obligations personnelles et sociales. Elle forme et entretient un cycle d'activité surhumaine dont Dieu demeure à la fois le point de départ et le terme. Il n'y a de vraie Morale, une et indivisible comme sa Fin ultime et son fondement éternel, que celle-là qui ramène à l'unité la multiplicité des moyens d'activité humaine, dans l'ordre de la nature et celui de la grâce qui la surnaturalise, sur le terrain des obligations personnelles et des devoirs sociaux.

M. S. GILLET, O. P.
**Professeur à l'Institut Catholique.**

---



# LA JUSTICE GÉNÉRALE
## D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

La justice est la vertu morale qui incline fermement la volonté à rendre, toujours et en tout, à chacun, ce qui lui est dû [1]. Elle a pour fonction de régler nos rapports avec *autrui* [2]. Or autrui peut être une personne particulière ou une société. La vertu qui nous fait rendre à la Société ce que nous lui devons, saint Thomas l'appelle « *justice générale* », parce que c'est du Bien commun, de l'intérêt général qu'elle s'occupe [3].

L'homme est obligé, et par son extrême grandeur et par son extrême misère, à vivre en société [4].

Il y a, devant l'homme, *une destinée incomparable*. Cette destinée, qui dépasse à l'infini la destinée des êtres sans raison, est la même pour tous ses frères en humanité, et, fin suprême et unique, elle doit gouverner toute vie humaine, en chacun de ses actes ; car l'homme, étant doué d'intelligence et de volonté, est capable d'agir *formellement* pour une fin et de coordonner, selon les exigences de cette fin, perçue et voulue comme telle, les moyens qui lui permettront d'y parvenir.

Il y a, dans l'homme, des ressources extrêmement riches d'avenir et de promesses : il porte, dans les deux particularités qui le caractérisent : dans *la raison* qui gouverne et dans *les mains* qui exécutent, tout un monde de merveilles. Ces deux ressources contiennent d'abord de quoi suffire à tous ses besoins : vivres, vêtements, abri, moyens de se défendre, et elles équivalent à la nourriture, aux plumes, aux armes défensives, aux ressources diverses que la nature donne *toutes faites* aux autres animaux. Elles lui offrent, en outre, la possibilité de progresser, sans borne assignable, en partant de principes spéculatifs et pratiques naturellement connus, dans la science de tout ce qu'il lui est nécessaire ou utile de

1. IIa IIae q. 58, art. 1.
2. *Loc. cit.*, art. 2.
3. *Loc. cit.*, art. 3. Une autre raison justifie ce nom de « justice générale » : c'est une vertu qui embrasse les actes de toutes les vertus.
4. *De Regimine Principum*, lib. I, lec. 1.

savoir, et dans les œuvres et vertus dont cette science sera la lumière directrice. A ce point de vue, l'homme est infiniment plus riche que tous les animaux ensemble.

Or ces ressources si précieuses sont, chez l'homme, non point à l'état de choses toutes faites, toutes données par la nature, dès son premier instant, mais à l'état de *germes* ; il y a en lui le moyen d'avancer, d'acquérir ; mais, de fait, au point de vue de la réalité actualisée, c'est, chez lui, la misère noire, et nul animal n'est moins pourvu que lui. Le but suprême est très loin de lui, et aucun animal n'est aussi loin que lui de sa fin particulière.

Or, pour faire passer ces ressources de l'état de germes à l'état de réalités épanouies, pour atteindre ce but, l'homme a un besoin absolu de l'*entr'aide*.

Mais, où il y a *plusieurs* hommes, il y a *plusieurs* actions, c'est-à-dire des actions divergentes ; quand les causes sont libres de choisir leur orientation, autant de causes diverses, autant de directions diverses. Livrez le navire aux impulsions divergentes des vents divergents qui passent sur la mer, comment serait-il tiré dans une direction unique et pourrait-il aboutir au port ? C'est pourtant au port, au même port, au but unique, au Bien commun, que les hommes doivent tous aboutir ; il faut que la multitude, par l'entr'aide, acquière de quoi se suffire pleinement. L'unité du but exige, des actions par elles-mêmes divergentes, l'unité de direction. Il faut, par conséquent, un principe de direction et d'unité, une puissance de gouvernement, qui organise la multitude chaotique et la mène à sa fin nécessaire. Partout où il y a un Bien commun à atteindre, à réaliser par une multitude organisée qui forme une société parfaite, un Tout, il y a donc une puissance directrice qui dicte des ordres, au nom du Tout social, et des individus, des parties qui les exécutent. Tel est le domaine de la justice générale.

Nous allons essayer, sur cette question à la fois si simple et si complexe, de mettre en lumière selon nos humbles moyens, avec ce que le grand Docteur enseigne expressément, ce qu'il insinue, ce qui se dégage logiquement de ce qu'il dit, ce qui nous semble être dans le prolongement de sa pensée.



La justice générale a pour *but* distinctif, le Bien commun [1].

Il ne s'agit pas ici de la communauté de *genre ou d'espèce* qui permet de donner à chaque individu le nom de l'espèce et du genre

1. Finis *cui* : c'est au Bien commun qu'elle rend ce qui lui est dû.

auxquels il appartient : c'est ainsi que chaque individu humain est appelé homme et animal. Il s'agit de la *communauté de fin* : le Bien commun est une *fin commune* à plusieurs individus et à leurs actes individuels, qui, en raison de leur rapport avec cette fin identique, de plusieurs, deviennent Un, dans le Tout social qui les englobe [1], c'est le Bien de ce Tout, en tant que Tout, auquel les individus d'ailleurs contribuent et participent.

Nous appartenons de droit et de fait, à plusieurs sociétés *spécifiquement* distinctes ; car il y a entre elles une différence, non seulement de *nombre et d'ampleur*, mais encore de *degré et d'ordre* [2].

Toute société est une synthèse essentiellement établie en vue d'un bien qu'elle vise comme sa fin propre et qui est toute sa raison d'être. Donc, puisqu'il doit y avoir une proportion harmonieuse entre le moyen et la fin, toute société se distingue spécifiquement des autres, par la fin propre qui la caractérise et par les fonctions que fonde cette fin.

Par ailleurs, qui dit : *Tout* social, dit : Société *parfaite*. Car le mot : Tout, signifie quelque chose de parfait, de complet, d'ultime et qui peut, dans *son ordre*, se suffire à soi-même.

Donc une société, incapable de se suffire pleinement et dont la fin propre reste subordonnée à une fin plus haute, est une société imparfaite : ce n'est pas proprement un Tout (intégral), mais une partie d'un Tout, de la société parfaite, où elle s'encadre.

Telle est la *Société domestique*, simple partie d'un Tout qui l'enveloppe et l'achève [3]. Voulant accomplir sa destinée et ne pouvant l'accomplir que socialement, l'individu est incliné, par ses nécessités *premières* et *quotidiennes* [4] à la vie domestique, qui réunit au même foyer, en trois « combinaisons » ou agrégats solidaires, l'homme et la femme, le père et l'enfant, le maître et le serviteur ; mais il n'y trouve pas tout ce qu'il cherche. Créée pour les besoins les plus immédiats et les plus ordinaires, au fond, pour notre besoin élémentaire « de vivre », la Famille ne saurait contenter notre besoin plus haut « de bien vivre » [5]. Sa fin propre, ne pouvant pas être une fin dernière où l'on s'arrête satisfait, demande à une fin supérieure, à un bien parfait et suffisant, son complément nécessaire.

De fait, les familles, en s'unissant entre elles, aboutissent, par

---

1. Ia IIae q. 90, art. 2, ad 2um, et q. 93, art. 1 ad 1um.

2. Sunt diversi gradûs et ordinis. *I Polit.*, lec. 1.

3. I IIae q. 90, art. 3, ad 3um. « Domus est pars civitatis... Bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis. » Cf. IIa IIae q. 50, art. 3.

4. *I Eth.*, lec. 1. ; *I Polit.* lec. 1

5. « Ut homo non solum vivat, sed ut bene vivat ». *I Ethic.*, lec. 1.

une série d'agrégats intermédiaires [1], à l'agrégat suprême, à la plus importante, à la plus parfaite synthèse que puisse connaître et construire la raison humaine : la *Société politique* ou *Cité* [2], société parfaite, tout véritable, complément normal et fin naturelle des autres agrégats naturels inférieurs. Soit pour les choses qui servent à l'usage des hommes (ainsi, avec des pièces de bois, elle fait un navire, avec du bois et des pierres, une maison) soit pour les hommes eux-mêmes, entre lesquels elle établit un certain ordre et qu'elle groupe en communauté, la raison, comme la nature qu'elle imite, va toujours du simple au composé ; et c'est dans la dernière synthèse que se réalise la perfection plénière ; celle-ci est le tout dont les autres ne sont que des parties, la fin où les autres aboutissent, au dernier stade de leur évolution naturelle. Or, entre toutes les synthèses sociales, c'est la synthèse politique qui inclut toutes les autres, sans être incluse dans aucune. Elle est donc l'agrégat principal, — ainsi la maison l'emporte sur les murs, — celui qui, dans *l'ordre temporel*, réalise pleinement la nature humaine et qui mérite le titre d'homme parfait. Par conséquent, c'est à elle, puisqu'elle est la Communauté principale, que doit correspondre la fin principale, le bien le plus excellent de tous les biens humains, le *Bien commun* [3].

Saint Thomas attribue au Bien Commun de l'agrégat politique des prédicats qu'il faut relever avec soin, car ils le caractérisent à merveille [4] : le Bien Commun est le meilleur, le plus divin, le plus important de tous les biens humains, parce qu'il est parfait, dans la sphère de la vie humaine ; étant parfait, il se suffit pleinement à lui-même et il n'a donc pas besoin de chercher en dehors ni au-delà. Il est le terme ultime, le Bien suprême, où les autres biens trouvent leur perfection dernière et qui permet à l'homme, non seulement de vivre, mais de bien vivre.

En quoi donc consiste le Bien Commun de la Cité ?

Il y a, pour la Cité, un double Bien commun : un Bien commun extrinsèque et *transcendant*, et un Bien commun *immanent*. Le Bien commun transcendant ou fin extrinsèque, est en effet en dehors de la société, comme un but où elle tend, comme un bien supérieur

1. Hameaux, bourgades, bourgs, etc. Corporations professionnelles et classes sociales sont aussi des parties du Tout politique.

2. *I Polit.*, lec. I.

3. *I Polit.*, lec. I.

4. Melius et divinius bonum quam bonum unius ; principalissimum bonum inter omnia bona humana ; ultimum et perfectum in rebus humanis ...ad vitae sufficientiam perfectam, scilicet ut homo non solum vivat, sed ut bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam. » *I Polit.*, lec. I ; *I Ethic.*, lec. I.

qu'elle doit servir. Le Bien commun immanent ou fin intrinsèque réside au-dedans de la société : c'est la forme *constitutive*, qu'elle a déjà acquise, terme final de l'évolution qui l'a faite pleinement elle-même, en tant que société [1]. Or la société, n'étant qu'un tout *accidentel*, qui respecte la distinction substantielle de ses parties et leur laisse à chacune son opération propre [2], n'existe vraiment, n'est proprement une société, un tout lié et un, que par l'ORDRE, par l'harmonie hiérarchique qui les organise ; les parties ainsi organisées sont l'élément matériel, l'*ordre qui règne entre elles, l'élément formel, la fin intrinsèque, le Bien commun immanent de la société*.

Mais cet ordre n'est pas un ordre *statique* : c'est essentiellement une ordre *dynamique*, tourné vers l'action propre à la société, en tant que société [3], — car la société, en tant que société, possède une action qui n'appartient qu'à elle, c'est ainsi que le choc de la bataille est l'action, non pas du soldat, mais de l'armée — et vers le but *immanent* que cette action poursuit. L'unité d'ordre ou élément formel, qui constitue la société en elle-même, n'en est que la *perfection première*, sorte de fin initiale, en appel d'une fin ultérieure ; c'est en effet l'*action* qui en est la *perfection dernière*, consommée, parfaite, le vrai Bien commun dans le plein sens du mot, l'action, dis-je, avec ce qu'elle atteint ou réalise [4].

Donc l'*unité sociale, l'ordre social, la paix sociale* [5], *d'abord* [6] : c'est le bien *primordial* de l'agrégat politique, à titre de base nécessaire à sa conservation et à son progrès. Le corps politique ne peut vivre et bien vivre que s'il est un : « tout royaume en proie aux divisions est détruit [7] ». Il manque son but et il tend à se dissoudre, si les citoyens rompent l'unité sociale, en rompant les liens de charité qui les unissent les uns aux autres et les subordonnent tous à la Cité [8]. Mais n'exagérons pas l'unité sociale ; comme si l'on ne saurait trop resserrer les liens de l'agrégat politique, ne tombons pas dans le communisme des biens, des femmes et des enfants [9] ;

1. *XII Metaphys.*, lec. XII.
2. *I Ethic.*, lec. I.
3. *Ibid.*
4. *I Eth.*, lec. I.
5. « Multitudinis unitas quae pax dicitur. » *De Reg. Princip.*, lib. I, ch. XV.
6. « Bonum pacis est praecipuum in multitudine sociali. » *De Reg. Princip*, ch. V..
7. S. Luc, ch. XI, v. 15.
8. *De Reg. Princip.*, lib. I, ch. XV.
9. *II Polit.*, lec. I, II, III, IV.

l'unité est, pour l'agrégat politique, un bien subordonné à un autre bien : le bonheur commun, qui lui est supérieur et qui lui trace des limites. Car il ne faudrait pas s'arrêter à l'unité sociale, comme à un *terme*. Elle est plutôt *un point de départ*. C'est en tant que multitude organisée, hiérarchiquement une et en paix avec elle-même, que l'agrégat politique marche, par son action propre, se meut vers son bien parfait [1]. Or ce bien parfait, marqué, lui aussi, à l'effigie de l'unité hiérarchique, ce Bien *commun proprement dit n'est pas autre chose que la vie bonne et parfaite, moralement et matériellement, c'est-à-dire le bonheur temporel, ou du moins toutes les conditions, matérielles et morales, qui permettent normalement aux individus, s'ils le veulent, d'y atteindre* [2].

Le Bien commun répond en effet à des besoins physiques et à des besoins moraux [3]. L'agrégat politique doit assurer à la multitude et aux hommes qui la composent, l'accomplissement de leur destinée terrestre, c'est-à-dire le bonheur temporel, le bien humain parfait : n'est-ce point pour cela qu'ils l'ont créé ? Or le bien parfait ne consiste ni dans la vie corporelle, ni dans la santé, ni dans les richesses, ni même dans l'instruction, mais dans ce que saint Thomas appelle le « bene vivere », la vie bonne, c'est-à-dire la vie vertueuse. C'est donc la vie vertueuse qui est la fin de l'agrégat politique. Pourtant, si la vie bonne et heureuse ne consiste pas précisément dans les richesses, le lucre, la santé, l'éloquence, l'érudition, elle ne les exclut point, tant s'en faut, elle les implique, à titre de biens particuliers, qui servent le bien principal [4]. Deux

1. « Ut multitudo, vinculo pacis unita, dirigatur ad bene agendum... et ut necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. » *De Reg. Princip.*, lib. I ch. xv.

2. S. Thomas distingue nettement *le Bien commun* et l'*ordre de la justice*, celui-ci n'étant qu'un moyen de conserver celui-là et d'y parvenir. I$^{a}$ II$^{ae}$ q. 100, art. 8. Il distingue aussi « le Bien commun de la justice et de la paix ». I$^{a}$ II$^{ae}$ q. 96, art. 3. Il y a une sorte de paix, plutôt *négative*, qui sert de base à la paix parfaite. Cette paix négative est l'œuvre de la justice et elle consiste dans la tranquillité de l'ordre qui naît du respect de touts les droits. Mais cet ordre, cet accord fondé sur la justice, ne joue par rapport à la paix parfaite, que le rôle indirect et négatif, qui consiste à écarter les obstacles et à préparer les voies. La paix *parfaite* est *directement* le fruit de la charité, dans l'ordre de la grâce ; au point de vue humain elle résulte de l'amour mutuel qui porte les hommes à dépasser les uns pour les autres les exigences de la justice, de l'union de toutes les volontés dans l'amour et la recherche d'un même bien commun, du repos de chaque volonté dans la possession de son bien total. Cf. II$^{a}$ II$^{ae}$ q. 29, et lib. III, *Contr. Gent.*, ch. 128.

3. Cette doctrine qu'il énonce *I Eth.*, lec. I, S. Thomas la développe en la précisant *V Eth.*, lec. II. Dans la *Sum. Theol.* I$^{a}$ II$^{ae}$ q. 90, art. 3, ad 2$^{um}$, q. 94, art. 3, 4, 5 ; q. 95, art. 1 et 2 ; q. 96, art. 1, 2, 3 ; II$^{a}$ II$^{ae}$ q. 57, art. 2 ; q. 58 ; art. 5 et 6 ; dans le *De Reg. Princip.*, l. I, ch. XII, XIII, XIV et XV.

4. C'est pourquoi le Bien commun exige qu'il y ait, dans la cité, des industriels

éléments, d'inégale importance, constituent donc la vie vraiment bonne de l'individu humain, et, par conséquent, la fin de la société humaine [1] : le *principal, c'est l'agir vertueux*, droit, moral ; au second rang, figurent, en qualité *d'instruments et d'auxiliaires, les biens corporels suffisants*, dont l'usage est nécessaire à la pratique de la vertu [2].

C'est ainsi que le groupe politique, — qui n'a pas besoin d'être complété, achevé par un autre groupe, car il n'y en a pas d'autre au-dessus de lui, dans l'ordre terrestre et humain — *complète, achève* l'individu et les groupes inférieurs. Il les complète : il ne *les crée pas*. Le mot : « compléter » est caractéristique : le groupe politique est essentiellement *complétif-perfectif* : Mû par l'attrait de la Fin dernière, de la béatitude, du bien parfait, l'homme s'associe à l'homme, parce que, seul, l'effort combiné, socialisé, lui permet d'y atteindre. L'*agrégat politique, société, non pas de marchands ni d'industriels, mais d'abord d'hommes, qui veulent apprendre et faire leur métier d'hommes et vivre pleinement leur vie humaine*, est le dernier mot de la raison humaine, en quête du bien humain ; c'est l'homme socialisé, disposant de tous les moyens humains, pour réaliser la fin humaine, c'est-à-dire le bonheur ou bien parfait réalisable ici bas.



Mais l'attrait de la béatitude interdit à l'homme de s'enfermer dans les horizons et les frontières de la Société politique. [3] Nous l'avons déjà dit [4] : la Société politique, si parfaite qu'elle soit dans l'ordre terrestre, *reste subordonnée, avec sa fin immanente, à une fin extérieure qui la dépasse infiniment* ; et, si elle est pour l'individu

appliqués à divers métiers, des commerçants, des médecins, des orateurs, des savants ; etc. L'agrégat politique est un Tout parfait, donc composé de *parties hétérogènes* ; il lui faut non seulement beaucoup d'hommes mais des hommes appartenant à des conditions diverses ; la prospérité tient moins au nombre qu'à la variété des professions et des talents. *II Polit.*, lec. I.

1. Idem oportet esse judicium de fine totius multitudinis et unius » *de Reg. Princip.*, l. I. ch. XIV.

2. *De Reg. Princip.*, l I, ch. XIV ; *Eth.*, lib. V, lec. II et III.

3. Il faudrait en dire autant, toutes proportions gardées, de la *Société religieuse d'ici-bas, de l'Église terrestre* : « Ecclesia secundum statum viae seu congregatio fidelium », III$^a$ q. 8, art. 4, ad 2$^{um}$, *société parfaite*, mais limitée par le temps, extérieure et visible, elle aussi, composée de membres visibles, gouvernée, d'une manière visible, par des chefs visibles [*ibid.* q. 8, art. 6, corp. et ad 1$^{um}$ et 2$^{um}$] ; elle a pour fin prochaine la tranquillité extérieure et la direction des actes extérieurs, moyennant quoi, elle vise et atteint sa fin éloignée : le salut des âmes.

4. Cf. p. 331.



humain, le but suprême, l'achèvement ultime, *au point de vue temporel, elle n'est qu'un moyen, qu'une étape, pour la destinée totale et le bonheur absolu de la personne humaine.* Car la personne humaine n'est pas *tout entière* contenue dans la société politique ; elle appartient, surtout par le plus intime et le plus vrai d'elle-même, par ce qu'elle a de spirituel, à une autre société parfaite, à l'universalité des êtres [1], au Tout mondial, qui englobe l'Infini vivant, Dieu lui-même, à titre de Bien Universel et de Chef souverain ; et la Société politique, si ample et si nombreuse soit-elle, n'est qu'un secteur minuscule de cette République, de cette Église, immense et innombrable, dont saint Thomas d'Aquin nous parle en maints endroits [2].

La *multitude des êtres forme effectivement un Tout pleinement parfait et vraiment un,* [3] la grande synthèse dont le Bien universel est à la fois la fin et le lien.

C'est un *Tout pleinement parfait, le grand monde,* « mundus major », qui contient tous les petits mondes et n'est contenu par aucun autre, qui trouve en lui-même son bien total et suffisant.

Non pas cependant que ce Tout soit *le plus parfait possible.* Ces mots : « le plus parfait possible », appliqués à une créature, n'ont pas de sens : si parfait que soit un monde donné, on peut en concevoir et Dieu peut en créer un plus parfait ; car aucun n'égale la perfection ni n'épuise la puissance de Dieu. Mais le Tout universel est parfait, en ce sens qu'il réalise la *mesure de perfection* que Dieu, dans sa Sagesse, a décidé de communiquer à son œuvre tout entière. Mesure dont l'ampleur se révèle dans la multiplicité extrêmement diverse des créatures inégales : car elles reçoivent, celle-ci plus, celle-là moins, chacune selon sa capacité propre, de la Bonté divine, que chacune représente sous un aspect spécial ; et, dans leurs inégalités qui se complètent, éclate, beaucoup mieux que dans une seule créature, si parfaite qu'on la suppose, la Richesse infinie de cette Bonté, qu'elles démontrent *inépuisable* [4].

---

1. Universitas creaturarum ad quam comparatur homo ut pars ad totum, Iª IIªᵉ q. 2, art. 8, ad 2.

2. Par ex. Iª IIªᵉ q. 91, art. 1 ; Iª IIªᵉ q. 2, art. 3. *De Reg. Princip.*, lib. I, ch. 2.

3. « Tota communitas mundi... tota universitas creaturarum. » *Loc. cit.* — Dans le *De Reg. Princip.*, lib. I, ch. 12 : « Il y a, dans la nature, un gouvernement universel ...car toutes les créatures, et les corps et les esprits, sont contenues sous le gouvernement de Dieu » ch. XIII ; « Dieu crée le monde et l'organise » ch. XIV ; « Dieu mène le monde à la fin qu'il lui assigne. »

4. Iª q. 47, art. 1 et 2 ; lib. II *Contr. Gent.*, ch. 45. « Post bonitatem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio

Pour que l'univers ait toute la perfection qu'il lui destine, Dieu donne à l'Univers, les parties qui lui sont nécessaires : par exemple le soleil, l'eau, etc.; et à chaque créature, les autres créatures dont elle a besoin (par exemple à l'homme, les animaux et les plantes), avec les parties essentielles, les propriétés et les accidents qui la constituent ou la perfectionnent [1].

Or, si le soleil, l'eau, etc. sont les grands rouages du monde corporel, les *créatures douées de raison : hommes et anges, sont les pièces principales de l'Univers* [2].

D'abord, à cause de *leur dignité de personnes*, maîtresses de leurs actes, capables d'agir par soi et pour soi, artisans d'elles-mêmes et de leur destinée ; les autres créatures : étoiles et soleil, plantes et animaux... n'étant que *des choses*, ne font partie de l'Univers qu'à titre *d'instruments et d'esclaves*, agis plutôt qu'agissants, mûs par les autres et pour les autres [3].

Ensuite, à cause de *leur fin*, qui est aussi la fin de l'Univers et de toute chose, c'est-à-dire *Dieu lui-même* que les créatures douées de raison peuvent attendre *immédiatement*, par leurs actes de pensée et d'amour ; c'est donc en elles et par elles seules, comme par ses plus hautes cimes, que l'Univers peut toucher Dieu, son But suprême et s'y unir ; les autres créatures ne participent à Dieu que par quelque ressemblance plus ou moins lointaine avec Dieu, ainsi les fleurs, par leur beauté et leur parfum : telle est leur fin prochaine ; mais pour leur Fin dernière, puisqu'elles ont été créées, elles aussi, pour Dieu, ce n'est que par et dans les créatures douées de raison qu'elles s'y élèvent.

Enfin, à cause de *leur fonction* ; car les créatures intellectuelles participent, non seulement d'une manière passive, mais encore d'une manière *active*, au gouvernement de Dieu ; gouvernées par Dieu, elles se gouvernent elles-mêmes, dans *leurs actes personnels*, et elles gouvernent les êtres sans raison, qui sont gouvernés et ne gouvernent pas

Donc, si les autres créatures ont été faites pour notre usage, nous, esprits créés, nous ne sommes pas destinés à l'utilité des autres, bien que nous ayons un rapport ultérieur de moyen à fin avec Dieu et avec la perfection de l'Univers ; car la perfection de l'Univers

universi, quae quidam non esset, si non omnes gradus essendi invenientur in rebus. » Iª q. 22, art. 4.

1. Lib. II, *Contr. Gent.*, ch. 29.

2. Lib. III, *Contr. Gent.*, ch III, 112, et 113.

3. Les êtres doués de raison utilisent ces choses, soit pour y contempler la vérité qu'elles incarnent, soit pour y déployer leur puissance et y appliquer leur savoir, soit pour sustenter leur corps.



nous réclame *pour nous-mêmes, pour notre valeur propre* [1] et non à *titre d'instruments* [2].

Toutes les parties de l'Univers concourent ainsi à la perfection totale de l'Univers, les unes en servant les autres, celles-ci en se servant de celles-là, pour atteindre leur fin propre qui coïncide avec la fin du Tout.

Mais, pour achever de mettre en plein relief la grandeur épique de la créature douée de raison et la portée de sa tâche dans le monde, saint Thomas prouve qu'elle contribue à la gloire de Dieu et à la perfection de l'Univers, par *tous ses actes personnels, in individuo.* Car, en elle, il n'y a pas seulement les actes de *l'espèce,* communs par conséquent à tous les individus de l'espèce. — En chaque être, quel qu'il soit, il y a un *donné spécifique,* nature, forme, idée, qu'il incarne, avec une *inclination spécifique* et à son bien spécifique et à l'action spécifique, par laquelle il se hausse à ce bien. — Mais, dans l'être doué de raison, outre le donné de nature et l'idée spécifique par quoi il agit comme les autres (idée du bien), il y a *l'idée personnelle qu'il se donne à lui-même, avec la tendance personnelle qui lui correspond* ; et c'est ainsi qu'il agit par lui-même, *hic et nunc,* à sa manière propre, autrement que les autres, selon les circonstances de personnes, de temps et de lieu.

Donc, *chacun de nos actes personnels, en particulier,* contribue, selon sa perfection respective, à la perfection du monde. Or nos actes sont d'autant plus parfaits qu'il se rapprochent et nous rapprochent davantage de Dieu lui-même, qui est la Perfection *absolue.* Par conséquent, le plus excellent de nos actes, la plus haute cime de l'esprit, qui est ce qu'il y a de plus grand dans l'Univers, c'est l'acte de charité, par lequel nous plongeons dans l'intime de Dieu.

Rien ne serait aussi beau, aussi sublime, dans l'Univers, que les esprits créés, hommes et anges, en acte d'union immédiate avec Dieu, par la pensée et par l'amour, si le Christ, le Dieu fait homme, vraie clé de voûte de l'Univers, ne les dépassait à l'infini ; car l'union de l'homme avec Dieu, dans le Christ, est infiniment plus profonde ; dans son humanité, synthèse du monde corporel et du

---

1. Ainsi l'armée requiert pour eux-mêmes les *soldats,* parce que, par leur acte propre, en se battant, ils réalisent immédiatement son but : la victoire ; et c'est *pour les soldats* qu'elle réclame les fabricants d'armes...

2. Ce n'est que par notre faute, en péchant contre la raison, que nous tomberions de notre dignité de personnes, au rang de choses utiles. » Iª IIªᵉ q. 64, art. 2, ad 3ᵘᵐ.

3. *Contr. Gent.,* loc. cit., ch. 113.

monde spirituel, le Christ unit immédiatement, l'Univers à l'*Être Personnel* du Verbe de Dieu.

L'Univers est donc une Société pleinement parfaite. C'est aussi une société vraiment *Une*, car *le Bien universel*, qui est sa fin et son lien, lui confère, *étant double, une double unité* :

D'abord, une unité *immanente* et *formelle*, par quoi le monde est *intrinséquement Un*. Car il y a, au *dedans de lui, le bien de l'ordre*, « bonum ordinis [1] ». Son élément formel et constitutif, la fin, le bien qu'il porte en lui-même, c'est l'ordre universel, qui relie les parties, et en elles-mêmes, si elles sont elles-mêmes composées de parties, et avec les autres et avec le tout, sous le triple rapport de *cause efficiente, de cause exemplaire et de cause finale* [2]. Le monde est en effet formé de parties inégales et distinctes : c'est ce qui permet aux unes d'agir sur les autres, car l'agent est autre et plus noble que le patient [3], — l'égalité niveleuse serait stagnation morte, — et ainsi, tout un réseau de liens enserre, dans l'unité, toutes les choses créées par Dieu.

Mais n'y a-t-il pas, au vrai, *deux mondes distincts*, que dis-je ? séparés par un abîme ? *le monde naturel et le monde surnaturel* ?

Évidemment, à ne considérer que *l'essence* des choses, il y a un abîme entre la nature et la grâce : la nature n'atteignant Dieu que par le dehors, dans et à travers son œuvre, et la grâce entrant dans le secret de Dieu. Mais il s'agit *d'un état de fait ;* or, de fait, le monde naturel et le monde surnaturel ne sont pas deux mondes séparés et sans liens réciproques. Le monde naturel sert — ainsi Dieu a daigné le vouloir — de sujet réceptif et de moyen au monde surnaturel, qui, comme une forme et une fin imminentes, l'inclut et le surélève, l'imprègne et le domine. Est-ce que la nature *matérielle* n'est pas elle-même subordonnée, en qualité de signe et d'instrument, à la grâce conférée aux hommes par l'Homme-Dieu [4] ?

De fait, le monde est donc un tout vraiment un, une synthèse solidement organisée. Ajoutons que, *synthèse dynamique*, le monde est organisé pour l'action collective et que, pourvu de l'ordre universel, forme qui le constitue en lui-même, il tend, par l'action

1. *XII Metaphys.*, lec. 12 ; Iª q. 47, art. 3 ; lib. III, *Contr. Gent.*, ch. 144 ; « propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. »

2. Dans un manuscrit ancien, avant l'article consacré à l'unité du monde (I q. 47, art. 3), se trouve un article qui a pour objet : l'*ordre du monde*, où cette doctrine est explicitement exposée ; c'est cette doctrine que S. Thomas suppose et résume, à propos de l'unité du monde, dans le corps de l'article 3 et ad 1um.

3. Lib. II, *Contr. Gent.*, ch. 45.

4. Lib. IV, *Contr. Gent.*, ch. 56.

universelle, à sa fin proportionnée, *à son bien parfait immanent, à ce qui est pour lui, en lui-même, le suprême et le meilleur* ; il se développe, selon sa forme, jusqu'à sa consommation définitive, éternelle ; il s'élance vers son but intrinsèque, aboutissement ultime de ses tendances satisfaites, sous *l'attraction souveraine de Dieu, Fin transcendante, qui fascine son désir et soulève son effort.*

Car il y a, pour le monde, une *autre Unité* : *celle-ci, extérieure et transcendante,* le rattache, j'allais dire : le suspend à Dieu lui-même [1], Bien *proprement, véritablement, absolument universel.*

Au vrai, le Bien *immanent* de l'univers est un bien infiniment inférieur à ce « Bien séparé, qui n'est rien d'autre que le premier Moteur [2] », car il a des limites, les limites mêmes de l'Univers ; il ne contient pas tout bien ; quoiqu'universel, au fond, ce n'est que le bien *particulier* de *cet* Univers ; il pourrait être plus grand, si Dieu le voulait ainsi, pour un monde meilleur ; et il a sa cause exemplaire et sa cause finale, dont il dépend, en dehors et au-dessus de lui-même, en Dieu.

En effet, *Dieu lui-même* est le Bien absolument universel, le Bien transcendant et incréé, de toutes choses, puisque c'est de ce Bien que toutes choses tirent leur bien propre, *le grand Tout,* le Tout absolument suprême, qui, séparé du reste, enveloppe, pénètre porte le reste : parties et Touts, au plus intime de leur intime ; car il contient sous lui tous les biens et de l'ange et de l'homme et de toute créature ; il est, pour chaque créature, la source totale de ce qu'elle est, de ce qu'elle a, de ce qu'elle fait : il n'y a rien en rien qui n'en dépende ; il se communique à toutes les créatures, selon leur capacité respective, aux unes (êtres sans raison) par quelque largesse appropriée à leur nature : existence, vie, mouvement, etc., aux autres (êtres intellectuels), en se donnant lui-même, au-dessus des exigences de leur nature, pour être lui-même leur éternel bonheur [3].

Ce Bien commun, il est vrai, a ceci de caractéristique qu'il existe en *Soi,* en dehors et indépendamment des êtres qui participent à sa Plénitude ; que ses parties sont ainsi nommées, non point parce qu'elles le constituent, mais parce qu'elles puisent toutes en lui, sans l'égaler, sans l'épuiser ; qu'il est Un, non pas seulement d'une

1. « Quaecumque sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum ». Iª q. 47, art. 3. Debent omnia esse ordinata uno ordine et ad *Unum* » ad 1um.

2. *XII Metaphys.,* lec. 12.

3. Iª q. 60, art. 5 ; Iª IIae q. 1, art. 8 ; q. 109, art. 3.

4. Iª IIae q. 114, aert. 1, ad 3 ; Iª q. 21, art. 1, ad 3um.

unité d'ordre, mais d'une unité substantielle, infiniment Un ; qu'il ne doit rien à rien ni à personne, sinon à Lui-même « debitor sui ipsius » ; qu'il donne tout à tout et à tous, et ne reçoit rien de rien ni de personne, car il ne retire aucune utilité, aucun accroissement de toute la gloire qui lui est due et offerte par l'Univers

De ce point de vue, le Tout politique, qui tout à l'heure, nous apparaissait, *sur le plan terrestre*, comme un Tout achevé en soi, souverain, indépendant des autres Touts de son espèce, n'est plus qu'un tout *relatif*, dont le Bien commun n'est qu'un *bien relatif* ; sans doute, il reste indépendant des autres touts relatifs, mais il est contenu, avec eux, à son rang, dans le Tout suprême, et strictement subordonné à l'Ordre et au Bien absolument universels.

La grande Communauté, la grande République, c'est « la Communauté ou République de tous les hommes, sous les ordres de Dieu [1] », mieux encore, le Corps social, où entrent, avec la Nature matérielle, à titre de servante de Dieu et de l'homme, qui raconte, à sa manière, la gloire de Dieu, dont elle porte le vestige, et qui pourvoit à nos besoins, tous les anges et tous les hommes appelés à la même gloire de la fruition divine, les uns en jouissant à plein par la vision intuitive et l'amour béatifique, d'autres y participant par la charite ou du moins par la foi, d'autres n'ayant enfin que le pouvoir d'y parvenir ; ce grand Corps a pour tête, pour chef, le Christ, parce que le Christ est plus près de Dieu que les autres, en raison de son union *personnelle* avec Dieu ; parce que le Christ est plus parfait que les autres, ayant en lui la plénitude de la grâce ; parce que le Christ donne aux autres, à tous les autres, de sa plénitude débordante : aux Anges la consommation de leur gloire, aux hommes la substance de la vie éternelle ; et le Christ a pour tête, pour chef, le Dieu vivant, la sainte Trinité ; car le Dieu, un et trine, entre, en quelque manière, dans la grande Société ; ou plutôt il nous introduit dans la sienne, à titre d'*Associé intime*[2], qui met tout en commun avec nous, tout, y compris d'abord Lui-même ; à titre d'*Ami*, qui nous donne son Esprit, comme un *cœur* caché, force unitive et animatrice, dont l'étreinte nous unit tous à Lui et entre nous, dont les battements répandent, dans le corps immense et dans chaque membre, le flot vital de la grâce, stimulant et rythmant nos élans solidaires [3] ; à titre de *Père*, dont tous nous sommes ou pouvons être les enfants très saints, très agréables et très chers, et les héritiers éternels.

1. Iª IIªᵉ q. 100, art. 5.
2. IIª IIªᵉ q. 23, art.
3. IIIª q. 8, art. 1, ad 3ᵘᵐ.



Or la grande Société n'est pas encore faite ; *elle se fait*, elle est en devenir ; elle monte, sous la conduite du Christ, dont le corps mystique n'a pas encore atteint sa pleine stature, à sa perfection immanente, c'est-à-dire à la possession parfaite de Dieu. C'est la gravitation universelle vers Dieu, qui « tourne toutes choses à l'amour de Lui-même[1] », et qui les gouverne pour sa *gloire* ; car sa Bonté veut se manifester et s'épancher de plus en plus. Cette possession de Dieu, à des degrés innombrables et harmonieusement disposés, quand elle aura atteint son point culminant et définitif, sera, pour toujours, la Fin dernière subjective[2] de l'Univers ; et Dieu, ainsi possédé, sa Fin dernière *objective*[3], la chose où son désir trouvera son rassasiement éternel.

Or il dépend de nous de pousser, de toutes nos forces, l'Univers à sa destinée sublime, de contribuer, à notre rang, pour notre part, à promouvoir, à parfaire le royaume et le règne de Dieu ; et, le pouvant, nous le *devons*.

C'est cette dette qu'acquitte la justice générale.

Amiens. Th. BÉSIADE, O. P.

1. Pseudo-Denys, Lib. *de Div. Nom.*, ch. II, lec. II. Cf. Iª IIªᵉ q. 109, art. 3.
2. *Ut qui.*
3. *Ut quod.* Cf. Iª IIªᵉ q. 1, art. 8 ; q. 2, art. 7 ; q. 3, art. 8 ad 2ᵘᵐ.

# L'ÉTAT ET L'INDIVIDU

Qu'est-ce que l'État ? Qu'est-ce que le bien commun, raison d'être de l'État ? Ce bien commun est-il fin ou moyen vis-à-vis du bien de l'individu ? Questions brûlantes, chaudement discutées entre individualistes et sociologues, sans que ces discussions aient donné jusqu'ici grand résultat, si l'on en juge par le gros in-octavo que M. Henry Michel a consacré à l'histoire de ces controverses : *L'idée de l'État*[1].

Nous voudrions, en ces quelques pages, rappeler quelles étaient les idées de saint Thomas sur ces trois questions, en les appliquant aux conditions concrètes de la vie politique, du monde moderne. Nous empruntons les pensées maîtresses de cette étude aux chapitres XIV et XV du 1er Livre du *De regimine principum*[2], mais, quand il en sera besoin, nous citerons aussi les autres œuvres de saint Thomas en particulier la *Somme Théologique* et le *Commentaire des Éthiques*.

## I.

### QU'EST-CE QUE L'ÉTAT ?

L'État, au dire des individualistes, ne serait rien de plus que la somme des individus qui le constituent. « L'idée de la *société considérée comme être réel* ne résiste pas à la critique. Qu'est-ce que cette *société-personne* dont les droits sont réputés supérieurs à ceux des seules personnes que nous connaissions, nous et nos semblables ? Qu'est-ce, sinon une fiction pure et simple, une fiction contraire à toutes les exigences de la morale ? Les droits, les devoirs n'appartiennent, ne peuvent appartenir qu'aux individus. Impossible de voir dans la société ainsi conçue autre chose qu'une idée de la métaphysique dite réaliste, comme le bien, le vrai, la raison, l'amour et tant d'autres notions abstraites[3]. »

1. Librairie Hachette, Paris, 1896.

2. Il n'y a d'authentique dans le *De Regimine Principum*, que le 1er Livre et les quatre premiers chapitres du Livre II. Le reste est de Ptolémée de Lucques, disciple de S. Thomas.

3. H. MICHEL, *L'Idée de l'État*, L.V, ch. III. *La crise actuelle, M. Renouvier*, p. 598.



Dès lors que l'État n'est qu'une abstraction, le bien commun de l'État ne saurait avoir raison de fin. « La seule fin digne d'être poursuivie est le développement de l'individu. Aussi, toute intervention de l'État, qui ne s'oriente pas vers cette fin et *ne s'y subordonne pas*, est-elle rigoureusement proscrite [1]. »

Voici maintenant la thèse opposée des sociologues positivistes : « La société n'est pas une simple somme d'individus ; mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres, écrit M. Durkheim.... En s'agrégeant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau [2]. » Cet être social est aussi supérieur aux êtres individuels, que la cellule vivante est supérieure aux éléments chimiques qui l'ont constituée par simple combinaison [3], et il est la seule fin que puissent avoir nos actes moraux. L'individu pris à part ne constituant pas une fin ayant par elle-même un caractère moral, n'ayant pas en soi de valeur morale, « une somme numérique d'individus n'en saurait avoir davantage. Il ne reste donc plus d'autre objectif à l'activité morale, que le sujet *sui generis* fourni par une pluralité de sujets individuels, associés de manière à former un groupe ; il ne reste plus que le sujet collectif... Le croyant s'incline devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité. Si vous comprenez pourquoi le croyant aime et respecte la divinité, quelle raison vous empêche de comprendre que l'esprit laïque puisse aimer et respecter la collectivité, qui est peut-être bien tout ce qu'il y a de réel dans la notion de divinité ?... Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement [4]. »

Le simple exposé de la doctrine de saint Thomas sur l'élément essentiel et constitutif de l'État et sa finalité nous permettra de reconnaître ce qu'il y a d'outré et par conséquent de faux dans l'une et l'autre de ces deux thèses opposées.

---

1. *Op. cit.*, p. 617.
2. *Les règles de la méthode sociologique*, ch. v, p. 127, in-8°, Alcan, Paris, 1904.
3. *Op. cit.*, p. 126.
4. M. Durkheim, *La détermination du fait moral*, thèse développée devant la *Société française de philosophie* et publiée dans son *Bulletin*, avril et mai 1906. Mgr. Deploige à qui nous empruntons cette citation (*Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, pp. 147 à 149), fait remarquer que ces idées de M. Durkheim sont une reproduction des idées développées par les allemands W. Wundt, *Ethik.*, T. II, p. 110 et G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, t. I, p. 444.

Être et unité se correspondent ; l'être est d'autant plus parfait qu'il est plus parfaitement un, et aux différents modes et degrés d'être correspondent différents modes et degrés d'unité.

L'un se définissant : *ce qui est indivis en soi et divisé de tout autre, indivisum in se et divisum a quolibet alio*, rien n'est plus un que Dieu. Sa parfaite unité n'est d'aucune façon divisible en elle-même et n'a aucune relation de dépendance vis-à-vis du monde créé.

Aucune créature ne peut avoir cette perfection d'unité, toutes étant composées au moins d'essence et d'existence, et toutes étant parties composantes et dépendantes de ce tout de la création qu'on appelle l'Univers.

Mais parmi ces composés et, en particulier, parmi ceux qui tombent sous l'empire de notre expérience sensible, il y en a dont l'être et l'unité sont l'effet d'un phénomène de génération substantielle, combinaison chimique ou génération d'êtres vivants, et dans lesquels l'être et l'unité du tout absorbent si bien l'être des parties composantes, que ces parties n'ont plus d'activité indépendante. Nous avons alors l'unité physique de l'être naturel, dont l'indivision et la distinction se révèlent immédiatement à nos sens et à notre imagination ; tels l'homme, l'animal, le végétal. L'activité des cellules de notre corps est tout entière sous l'impulsion de l'âme qui les vivifie et en fait l'unité.

Dans d'autres composés, les parties perdent toute indépendance de mouvement local, mais gardent une certaine indépendance d'être et d'unité. Nous avons alors le tout continu, agrégat naturel ou artificiel de parties composantes dont la distinction n'est pas complètement absorbée dans l'unité du tout et reste perceptible à l'expérience des sens gouvernés par la raison. C'est ainsi que dans l'agrégat cristallin où l'enfant ne voit qu'un morceau de sel, le physicien compte des centaines de cristaux. Dans la bombe où l'œil ne voit qu'un seul projectile, l'artificier distingue les multiples éléments que l'art de la pyrotechnie a réunis en un tout continu obéissant à une seule et unique impulsion.

Enfin il y a une dernière classe de composés dont l'unité, moins absorbante encore, laisse aux parties, non seulement leur être et leur individualité, mais une certaine indépendance de mouvement ; ce sont les composés constitués par simple *unité d'ordre*, comme les groupements d'animaux vivant à l'état grégaire temporaire ou perpétuel : ruches, fourmilières, troupeaux de gazelles, ou bandes d'oiseaux migrateurs. En ces sociétés inférieures d'animaux, l'*unité d'ordre* est assurée par l'instinct naturel qui lie chaque individu à son groupe et lui assigne sa place en ce groupe. Chez l'homme,

l'instinct naturel, qui impose la vie sociale, ne suffit pas à en assurer le fonctionnement ; il doit être complété par le libre consentement de la volonté acceptant le service de la société en échange de ses avantages. Mais bien que dépendante, ici, de l'assentiment volontaire des parties composantes, l'*unité d'ordre* n'en reste pas moins, dans la société humaine comme dans les sociétés animales, le constitutif de l'être social.

L'être social ainsi constitué n'est pas une simple abstraction, un pur acte de l'esprit, une fiction créée pour la commodité des opérations juridiques et dont la réalité objective ne se distinguerait en rien de la réalité des individus.[1] L'*opération suit l'être* et la distinction des opérations présuppose la distinction des êtres qui en sont le principe. Or l'opération de l'être social est si bien distincte des opérations individuelles, qu'elle les dirige souvent, imposant à tous les individus certaines manières de penser et d'agir. La vie de la société n'est d'ailleurs pas en rapport constant avec celle des individus. La société peut s'affaiblir alors que les individus se multiplient, s'affaiblir même d'autant plus que les activités individuelles s'affirment davantage, s'enrichir alors que les individus s'appauvrissent et s'appauvrir alors que les individus s'enrichissent, développer la religion officielle alors que la piété individuelle est en baisse, et professer l'indifférentisme alors que la religion des individus progresse, enfin rester moralement la même, alors que toute une génération a été physiquement renouvelée.

Il est vraiment difficile de soutenir que l'être social n'est rien de plus et rien d'autre que la simple somme des énergies individuelles qui le composent. L'*unité d'ordre* qui réunit, fusionne, organise ces énergies multiples, toujours diverses et parfois opposées, engendre une énergie nouvelle qui se superpose aux énergies individuelles, les contient, les excite, les accroît, les coordonne et par conséquent s'en distingue. Cette énergie unifiante et opérante est de l'être et de l'être bien réel.

Mais ce n'est pas un être substantiel, ce n'est pas une personne. Les individualistes ont tort de traiter d'abstraction l'être social, mais ils ont raison de protester contre les sociologues qui voudraient en faire une substance. Pas de personne, pas de substance sans unité de nature. *L'unité d'ordre*, qui constitue l'être social, ne peut

1. DE VAREILLE-SOMMIÈRES. *Les personnes morales*, in-8°, Paris, 1902, p. 151. L'auteur consacre les plus longs chapitres de la première partie de son ouvrage (ch. XI-XIV, pp. 95-144) à combattre la réalité distincte de l'être social défendue d'ailleurs par les éminents juristes Terrat, Saleille, Epinay, Hauriou, Michoud dont on pourra lire des extraits dans les chapitres précités.



en faire qu'un être imparfait, incapable d'exister par lui-même, et par conséquent n'ayant l'existence et l'action qu'en dépendance de l'ensemble des individus qu'il gouverne, sans doute, mais auprès desquels il doit cependant mendier continuellement le principe et l'achèvement de son être, le support dont il a besoin pour donner corps à son opération propre.

L'être social ainsi compris n'est pas susceptible de représentation claire en notre esprit, parce que son idée ne peut être accompagnée d'aucune image qui le concrétise exactement. Ce n'est pas une raison suffisante pour en nier la réalité avec les individualistes ou pour l'exagérer avec les sociologues en sorte qu'elle devienne plus facilement imaginable. Notre imagination n'est pas la mesure du réel. Bien convaincus de cette vérité, nous prendrons simplement l'être social comme la raison nous le livre, nous lui garderons le titre de *personne morale*, qui représente assez bien ce qu'il a de réel et d'incomplet tout à la fois et sans chercher à lui donner plus de corps qu'il n'en a, nous allons étudier l'unité d'ordre qui le constitue.

Le mot *ordre* dit attribution de priorité ou de postériorité aux parties simultanées ou successives d'un tout ou d'un mouvement. Dans le cas de la société, qui est un tout en mouvement, un tout vivant, nous devons trouver à la fois l'*ordre statique* dans les places respectives que doivent occuper simultanément les individus et les familles dont la société est composée et l'*ordre dynamique* dans la succession des pensées, des vouloirs et des actions, qui font la vie de la société. Tout arrangement supposant un principe d'où l'on part pour compter premier, second, troisième etc..., il n'y a *unité d'ordre* que s'il y a un seul et même principe d'arrangement [1]. Ce principe sera, dans la société politique, le bien commun du groupe social à ordonner.

Dans l'*ordre statique*, les membres du corps social seront rangés et munis de plus ou moins de puissance, de degrés divers d'honneur, d'autorité sociale ou d'avantages matériels, selon l'importance, le mode et les besoins de leur coopération au bien commun. Cet ordre sera en grande partie réglée par l'organisation permanente d'institutions sociales dont l'immobilité relative permet aux différents membres de la société, de mettre dans leur action cette ordonnance suivie qui seule peut en assurer la pleine fécondité. Mais cette immobilité de l'*ordre établi* n'est que *relative*. La société est un corps vivant dont l'évolution, si lente qu'elle puisse paraître

1. S. THOMAS, *Commentaire des métaphysiques d'Aristote*, L. V, lect. 13ᵉ.

à certains moments, est perpétuelle. Son *ordre statique*, c'est-à-dire la distribution de ses différentes fonctions et des avantages ou moyens d'action qui leur conviennent, doit suivre, par étapes, les modifications profondes qu'apporte à l'être social le mouvement continu que doit régler l'*ordre dynamique*. Il ne faudrait pas confondre l'*ordre*, au sens absolu du mot, avec ce que les juristes et les politiques appellent l'*ordre établi*, c'est-à-dire avec l'ordonnance des institutions sociales réglées à tel ou tel moment de la vie d'un peuple [1]. Cet *ordre établi*, dès qu'il ne correspond plus aux nouveaux besoins d'une société évoluée, devient du désordre. Les vrais défenseurs de *l'ordre* sont ceux qui en demandent la modification et non point les conservateurs à outrance qui, sous prétexte d'ordre, défendent simplement la tranquille possession des avantages sociaux que leur assure l'*ordre établi*. Ces conservateurs ont d'ailleurs leur rôle dans la société, ils font contrepoids aux novateurs révolutionnaires qui, sous prétexte de progrès, demandent perpétuellement des changements dont ils espèrent, à leur tour, des avantages que leur refuse l'*ordre établi*. L'*ordre statique* de la société n'est donc pas totalement immobile, mais il ne doit changer que lentement et peu à peu. La précipitation dans ce changement trouble et stérilise l'activité des cellules sociales. Le retard amène, sous les dehors d'un ordre apparent, un désordre réel et un malaise général qui sont une des causes principales des révolutions. Il n'y a d'absolument fixe que les principes exigeant que chacun des organes de la société soit adapté aux fonctions par lesquelles il doit coopérer au bien commun.

L'*ordre statique* bien réglé facilite l'*ordre dynamique* dont l'unité demande que la multiplicité des activités individuelles soit coordonnée dans une hiérarchie de subordination qui soumette tous les vouloirs à l'impulsion de la volonté du chef les orientant vers la poursuite efficace d'un seul et même bien commun.

L'essence de l'*unité d'ordre* pour une multitude d'hommes groupés en société et par conséquent l'essence de l'État réside donc dans l'accord des volontés individuelles acceptant la direction de l'autorité suprême et des intermédiaires réguliers par lesquels cette direction leur est apportée. La nature humaine nous incline vers cet accord et vers cette unité, mais elle ne suffit pas à nous l'imposer et à la défendre contre notre égoïsme. L'unité sociale ne peut

---

1. M. Hauriou, s'il n'a pas fait lui-même cette confusion, n'en défend pas suffisamment ses lecteurs, dans son récent ouvrage. *Précis de droit constitutionnel, Librairie du Recueil Sirey*, Paris, 1923, chapitre préliminaire. I. *Établissement d'un équilibre fondamental entre l'ordre, le pouvoir et la liberté.*

être assurée que par l'autorité d'un bon gouvernement dont elle doit-être la première préoccupation. « Tandis que la nature suffit à garder au corps humain son unité, écrit saint Thomas, l'unité du corps social, sa paix dépend de l'habileté de celui qui en est le chef. Ce doit être le premier souci de celui qui fonde une société : car de même que l'homme ne peut rien faire de bien sans l'unité harmonique de ses divers organes, ainsi en va-t-il d'une multitude d'hommes où ne règne pas l'unité de la paix ; leurs dissensions intestines ne leur permettent pas de rien faire de bon [1]. »

L'État sera d'autant plus fort que cet accord des volontés sera, d'une part, plus profondément enraciné à l'intérieur, par les causes qui peuvent développer l'harmonie spontanée des esprits et des cœurs entre concitoyens et, d'autre part, mieux défendu contre toute ingérence extérieure qui pourrait le troubler. Ce sont les deux conditions de toute unité. *Indivisum in se et divisum a quolibet alio.*

Pas d'unité sociale sans une certaine indépendance de l'État vis-à-vis de ses voisins. *Divisum a quolibet alio.* Cette indépendance sera d'autant plus parfaite que seront mieux réalisées les conditions suivantes 1° territoire bien défini sur lequel la société pourra trouver tous les produits naturels ou industriels nécessaires à sa vie. 2° frontières faciles à défendre. 3° nombre de familles assez grand pour constituer une force militaire telle, que l'État ne soit pas dans la nécessité habituelle de recourir aux alliances pour se défendre contre ses voisins. 4° facilité d'accès aux grandes mers, en sorte que la communication avec les autres états soit assurée sans que l'on ait besoin de demander passage à aucun d'eux.

Mais ce ne sont là que les conditions extérieures de l'unité ; plus importantes encore sont celles qui assurent ou favorisent l'unité intérieure : *indivisum in se.* Le fait matériel que le territoire se composera de régions variées se complétant l'une l'autre par les produits divers de leur agriculture ou de leur industrie et reliées entre elles par des moyens de communication bien organisés favorisera grandement cette unité intérieure.

Ce facteur matériel d'unité n'est cependant que peu de chose à côté des facteurs moraux qui sont 1° l'observation des lois de la justice sociale, 2° une large mesure de succès dans la réalisa-

1. *Ipsa hominis unitas per naturam causatur ; multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam... primo requiritur ut multitudo in unitate pacis constituatur ...sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate ; ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat seipsam, impeditur a bene agendo. — De regimine principum,* L. I, c. XV.



tion du bien commun, 3° l'unité de langue et de religion. Désireux d'être brefs, nous ne nous arrêterons pas à expliquer comment la parfaite réalisation de ces trois conditions assurerait une parfaite unité intérieure. Mais obligés de constater qu'en fait l'évolution historique de l'humanité a rendu impossible la troisième condition dans toutes les sociétés actuellement existantes, nous aimons mieux nous demander ce que doit faire le chef d'un État où n'existe ni l'unité de langue, ni l'unité de religion. Ce cas de conscience concret et très actuel ne peut d'ailleurs se résoudre qu'en fonction des principes qui règlent les relations de l'individu avec l'État et le bien commun.

## II.

### QU'EST-CE QUE LE BIEN COMMUN ?

L'idée confuse de *bien commun* régit la plupart des actes sociaux comme l'idée confuse de bonheur gouverne tous nos actes individuels ; mais l'une et l'autre idée doivent se concrétiser et les différentes façons dont elles se précisent modifient en bien ou en mal l'orientation des actes qu'ainsi précisées elles motivent. Il importe donc beaucoup de déterminer ce que doit être le *bien commun* qui est, nous l'avons dit, le principe d'après lequel tout doit s'ordonner dans l'État, et de savoir s'il est le bien final dernier auquel tous les autres doivent être subordonnés, ou s'il est simplement bien final intermédiaire et, comme tel, subordonné lui-même à un bien final supérieur vis-à-vis duquel il est moyen.

Notons tout d'abord que le *bien commun* ne devient bien de jouissance qu'en devenant individuel. L'État, être imparfait, dont l'unité constitutive n'est pas unité de nature, mais *unité d'ordre*, n'est pas capable de jouissance. Il s'en suit que le *bien commun*, tant qu'il reste commun, est et ne peut être qu'un *bien d'utilité*, par conséquent un moyen, d'où l'appellation très juste d'*utilité commune* que lui donnent Aristote et saint Thomas dans les *Politiques* L. III, leçon 5me. Quand donc saint Thomas nous dit que la fin de la société est la *vie vertueuse* de la multitude, cette *vie vertueuse* peut s'entendre de deux façons : ou comme s'épanouissant *en acte* dans les individus dont la multitude est composée, ou comme *puissance et facilité* de vie vertueuse offerte à tous les membres de l'État. C'est seulement en ce second sens qu'elle est vraiment *bien commun, vie vertueuse de la multitude*, distincte de la vie vertueuse des individus. Vécue en acte, elle devient le bien propre de celui qui la vit, tout en concourant par le bien qu'elle fait et l'exemple

qu'elle donne, à l'enrichissement du *bien commun*, des facilités de vie vertueuse mises à la disposition de tous.

Ainsi donc, de même que l'être social n'est pas un être complet mais une force mise au service des membres de la société, son *bien commun, la vie vertueuse de la multitude,* n'est pas une vie vertueuse au sens complet du mot, mais une orientation vertueuse des forces sociales organisées de telle façon, qu'elles provoquent, facilitent et protègent le plein épanouissement de la vie vertueuse des individus.

Ces forces sociales qui constituent le *bien commun*, le patrimoine de la société et qui sont la condition du plein développement de la vie vertueuse des individus peuvent se classer en trois catégories.

Il y a d'abord des *forces morales*. Ce sont celles qui agissent directement sur les âmes et contribuent le plus efficacement à la formation des esprits et des cœurs. Telles sont les lois, les coutumes, l'éducation donnée dans les établissements d'instruction soutenus ou même simplement autorisés par le gouvernement, la littérature, les mœurs et l'opinion publique. Littérature, mœurs et opinion publique ont, pour principes, des actes individuels, mais le livre publié, les actes bons ou mauvais répétés publiquement, sans opposition ou sans répression, deviennent vite des forces d'impulsion indépendantes de la volonté individuelle qui leur a donné naissance, grossies de toute la puissance sociale que leur apporte la tolérance ou l'approbation du gouvernement et du peuple. Ces *forces morales* sont évidemment l'élément principal de la vie vertueuse de la multitude.

Mais l'homme n'est pas un pur esprit, c'est en se servant de son corps qu'il pratique la vertu. Il a besoin pour cela de moyens matériels. Il faudra donc, pour la *vie vertueuse de la multitude, des forces matérielles*, dont l'usage sera mis au service des *forces morales*. Ces *forces matérielles* de l'État, distinguées des ressources matérielles privées dont chaque individu dispose, sont le trésor public, les domaines et bâtiments publics, les voies et moyens de communication qui, non seulement facilitent les relations sociales, mais déterminent les centres d'habitation, et enfin les facilités d'approvisionnement que la puissance et la vigilance de l'État peuvent assurer au peuple bien gouverné. C'est là, sans doute, un élément secondaire de la vie vertueuse, moins déterminé et moins déterminant que celui des *forces morales*, mais absolument nécessaire : *aliud secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis.* (*De reg. princ.* L. II. c. XV.)

A ces *forces morales et matérielles*, il faut ajouter les *forces de gouvernement* : autorités civiles et judiciaires, armée et police. Les autorités civiles transmettent et imposent aux groupes particuliers les directives de la volonté centrale. Les autorités judiciaires diriment les conflits qui s'élèvent entre citoyens et punissent les criminels. La police empêche les hommes turbulents de troubler l'ordre intérieur, tandis que l'armée protège l'État contre les violences du dehors. Il importe grandement que ces forces de gouvernement soient confiées à des citoyens d'élite et comme ces citoyens sont mortels, saint Thomas insiste sur le soin que doit avoir le prince de leur préparer et de leur trouver des successeurs [1] qui gardent à ces *forces de gouvernement* la puissance d'action et la bonne direction nécessaires à la conservation de l'ordre social, de la paix intérieure et extérieure, de la vie vertueuse de la multitude [1].

De cette bonne orientation de toutes les forces sociales, il ne faut évidemment pas attendre une impulsion tellement efficace que toutes les vies individuelles deviennent vertueuses ; mais il y aura vraiment bon état de la société, bien commun suffisamment assuré, si le milieu gouverné par ces forces sociales est tel qu'il donne 1° à tous les individus, la possibilité de pratiquer l'essentiel de leurs devoirs, 2° au plus grand nombre, la facilité de développer largement leur vie d'esprit et de cœur, 3° enfin, à l'élite, les moyens de mettre en valeur les dons exceptionnels qui font les génies et les saints.

Le mot *saint* est peut-être de trop ; il pourrait faire croire que la société civile a pour mission de former des élus, des citoyens du ciel. Il n'en est rien. Saint Thomas distingue la *vie vertueuse*, fin immédiate assignée à la société civile, de la vie de charité surnaturelle dont le soin appartient à l'Église. La *vie vertueuse* est le plein exercice des vertus intellectuelles et morales qui font « l'honnête homme » prudent, fort, juste et tempérant, maître de lui-même et bon pour tous ceux qui l'entourent, citoyen idéal,

1. *Triplex cura imminet regi : Primo quidem de successione hominum et substitutione illorum qui diversis officiis praesunt ; ut sicut per divinum regimen in rebus corruptibilibus, quia semper eadem durare non possunt, provisum est ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi ; ita per regis studium conservetur subjectae multitudinis bonum, dum sollicite curat qualiter alii in deficientium locum succedant. Secundo autem ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis, homines sibi subjectos ab iniquitate coerceat et ad opera virtuosa inducat, exemplum a Deo accipiens, qui hominibus legem dedit ; observantibus quidem mercedem, transgredientibus poenas retribuens. Tertio imminet regi cura ut multitudo sibi subjecta contra hostes tuta reddatur. Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset. — De reg. princ.*, L. I, c. XV.

tout dévoué au bien public. Si l'homme n'était pas élevé à l'ordre surnaturel, cette *vie vertueuse* aurait son couronnement dans la pratique d'une religion naturelle qui achèverait de la conduire à la jouissance naturelle de Dieu. Cette religion serait, elle aussi, le déploiement d'une activité humaine, de la plus haute qui puisse être et relèverait par conséquent de l'autorité souveraine de l'État, car c'est à la plus haute autorité qu'il appartient de promouvoir la réalisation de la plus haute des fins humaines. *Si ad hunc finem (ultimum) perveniri posset virtute humana, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines ad hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur* [1]. L'autorité religieuse appartiendrait en pareil cas au pouvoir civil.

Mais nous avons été élevés à l'ordre surnaturel ; nous avons pour fin dernière, la jouissance surnaturelle de Dieu et nous ne pouvons y parvenir qu'en vertu de cette force divine de la grâce dont l'économie appartient non plus à un gouvernement humain, mais au gouvernement divin du divin Roi qu'est le Christ, Homme Dieu, et de son Vicaire sur terre, le Souverain Pontife, chef de l'Église. *Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, juxta illud Apostoli « Gratia Dei, vita aeterna »* (ad Rom., VI, 23) *perducere ad illum finem non humani erit sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad Dominum Nostrum Jesum Christum... Hujus regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo* [2].

Voici quelles sont les conséquences de cette royauté surnaturelle du Christ :

1° L'autorité religieuse est nettement séparée de l'autorité civile. *Reddite quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo.* Ce n'est plus à l'État, c'est à l'Église qu'il appartient non seulement de régler nos rites religieux, mais de gouverner le développement des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité qui nous ordonnent à notre fin dernière, à la jouissance surnaturelle de Dieu.

---

1. *De reg. princ.*, L. I, c. XIV.

2. *De reg. princ.*, L. I, c. XIV.



2° L'autorité civile garde le soin et le pouvoir de promouvoir, dans le peuple qui lui est confié, l'exercice des vertus morales, *la vie vertueuse*. Mais cette *vie vertueuse* étant moyen vis-à-vis de la charité et de la fin dernière, doit s'adapter à cette fin, et, du fait de cette adaptation, reçoit des modifications dont l'autorité sociale doit tenir compte. C'est ainsi par exemple, qu'elle doit favoriser le célibat religieux, alors que dans l'ordre naturel elle devrait pousser au mariage les meilleurs de ses citoyens. Ce n'est qu'un exemple.

3° Dans l'organisation des forces sociales pour la réalisation du *bien commun*, de la *vie vertueuse* de la multitude, l'autorité civile doit tenir compte des exigences de la fin surnaturelle que lui signale l'autorité religieuse. Mais fort de cette soumission pour ce qui regarde la fin dernière, le prince a pouvoir d'orienter au profit du *bien commun* dont il a la charge, c'est-à-dire de la bonne santé morale de son peuple, tous les genres d'humaine activité auxquels peuvent s'employer ses sujets. *Rex, sicut dominio et regimini quod administratur per sacerdotis officium subdi debet, ita processe debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare.* Production et distribution de la richesse, agriculture, industrie, commerce, hygiène, sciences, arts, littérature, journalisme, développement et usage de l'éloquence, etc... rien ne doit échapper à sa sollicitude. *Ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio.*

N'est-ce point là de l'étatisme à outrance ? Que vont devenir en face de ce pouvoir qui touche à tout au nom du *bien commun*, la liberté et l'initiative individuelles ? C'est ce qui nous reste à voir.

## III.

### LE BIEN COMMUN ET L'INDIVIDU.

Le bien commun, avons-nous dit, est essentiellement moyen, puisqu'il est *utilité commune*. Voilà une proposition qui trouvera bon accueil chez les individualistes. Il ne faudrait cependant pas lui donner un sens exagéré, en oubliant que, dans l'ordre de moyens à fins, la fin dernière seule n'est pas moyen, toutes les fins intermédiaires étant à la fois moyens et fins. L'argent qui paie la journée de l'ouvrier est en même temps fin vis-à-vis de son travail et moyen d'entretien de la vie familiale. Le bien commun, l'*utilité commune* est moyen vis-à-vis du bien final de l'individu, du plein développe-

ment de sa personnalité morale dans l'épanouissement de sa vie intérieure de divine charité, mais il est fin vis-à-vis des *utilités individuelles*, de tous les actes des vertus morales et des biens utiles, des moyens de perfectionnement qui sont le fruit de cette activité. Voici les conséquences pratiques de cette double vérité.

Le développement de la personnalité morale de l'individu et de sa vie divine étant la fin de la société, l'individu ne peut pas être considéré et traité comme n'étant, sous tous rapports, qu'une partie du tout social auquel il appartient. Saint Thomas nous dit bien que l'individu se trouve vis-à-vis de la société dans une situation comparable à celle de la partie vis-à-vis du tout : *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*. Mais il ajoute que pour qu'on puisse traiter l'individu comme une simple partie dont on use, qu'on laisse vivre ou qu'on supprime, d'après la seule considération de l'intérêt du tout social, il faut que cet individu ait perdu, par le péché, sa dignité et ses droits supérieurs de personne humaine : *homo peccando, ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis* (IIª IIªᵉ Q. LXIV, art. 2). Un pestiféré peut être parfois plus dangereux qu'un criminel pour la société ; l'autorité sociale peut mettre à mort le criminel, mais non le pestiféré qui garde le droit de vivre et de grandir en charité, même au péril de la santé publique.

La société a cependant le droit d'exiger que le citoyen s'expose au péril de mort pour le bien commun et l'individu a le devoir de braver courageusement ce péril et de donner sa vie au profit du bien social. Mais cette vie qu'il sacrifie, c'est sa vie temporelle, moyen de développement de sa vie de charité, *utilité particulière* mise au service de l'*utilité commune*. En faisant ce sacrifice, non seulement il ne diminue pas sa personnalité morale et sa vie intérieure de divine charité, mais il leur donne leur plein achèvement.

C'est qu'en effet le service du bien commun, au nom duquel on n'a jamais le droit de demander un péché, une diminution ou une déchéance de la vie de charité, est le plus haut exercice, et le meilleur aliment de cette vie supérieure. De là vient que la *justice sociale* qui règle notre amour et notre souci du bien commun est la reine des vertus morales, ayant le droit et le devoir d'en ordonner tous les actes au bien de la société, tout comme la charité, reine de toutes les vertus a le pouvoir d'ordonner tous leurs actes, y compris ceux de la justice sociale, au développement de ce bien





divin qu'est la divinisation de l'homme « fin dernière de la société comme de l'individu [1] ». *Justitia legalis* [2] *dicitur esse virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes : sicut enim charitas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum : ita etiam justitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune* [3].

Cette *justice sociale* est vertu des gouvernants aussi bien que des gouvernés. Elle a son développement principal chez les gouvernants, plus spécialement chargés du bien commun, et y donne la direction aux volontés qui vont régler tout le mouvement social ; *est in principe principaliter et quasi architectonice.* Chez les gouvernés elle ne fait que les disposer à exécuter les ordres inspirés par la justice sociale des gouvernants, *in subditis secundario et quasi administrative* [4]. Mais chez les uns et les autres, la justice sociale a même primauté et même universalité de direction et d'exigences. Dès lors que le prince peut exiger et que le citoyen doit donner pour le bien commun, pour l'*utilité commune*, cette *suprême utilité individuelle* qu'est la vie temporelle, il n'est pas d'autre bien humain particulier dont la justice sociale ne puisse régler l'usage ou demander le sacrifice : *ad bonum multitudinis ordinantur quaecumque particularia bona per hominem procurantur* [5]. Nous disons *bien humain*, à l'exclusion de ces biens divins que sont les actes des trois vertus théologales et qui constituent la vie divine des individus. De la vie divine de charité, la justice sociale n'est plus la reine, mais la servante, parce que l'*utilité commune*, le bien commun de l'État est au service de cette vie divine, perfectionnement suprême de la personnalité morale des individus.

Mais si tous les actes des vertus morales, par conséquent toutes les actions extérieures de l'homme, y compris l'exercice de la vertu de religion, relèvent de la justice sociale, allons-nous en conclure que les gouvernants vont pouvoir et devoir régler tous les actes de leurs sujets, jusque dans les moindres détails ? Nullement. Il est bien vrai qu'il n'est aucun acte de vertu morale que les gou-

1. *Oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius.* — *De reg. princ.*, L. I, c. XIV.

2. Nous disons, *justice sociale* au lieu de dire avec S. Thomas, *justice légale*, à cause du sens trop limité qu'a aujourd'hui le mot *légal*, ainsi que le note le Père Gillet dans son beau livre *Conscience chrétienne et justice sociale*, Éditions de la Revue des Jeunes. Paris, 1922, ch. IV, pp. 135 sq.

3. IIa IIae, Q. LVIII, art. 6.

4. IIa IIae Q. LVIII, art. 6.

5. *De reg. princip.*, L. I, c. XV.

vernants ne puissent à l'occasion régler ou prescrire. L'État, qui demande à ses soldats de s'exposer au péril de mort, leur impose aussi temporairement la chasteté, défendant aux officiers d'emmener leurs femmes aux armées. *Nulla virtus est de cujus actibus lex praecipere non possit.* Mais l'État ne doit et ne peut intervenir que pour des actes qui soient en rapport immédiat ou prochain avec le bien commun. *Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ab bonum commune : vel immediate, sicut cum aliqua directe propter commune bonum fiunt ; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam per quam cives informantur, ut commune bonum justitiae et pacis conservent* [1].

Le bien commun, raison d'être des lois et préceptes des gouvernants, demande lui-même que l'autorité souveraine use d'une grande discrétion dans les obligations qu'elle impose à ses sujets. Non seulement elle doit respecter les droits primordiaux de la liberté de conscience des individus, les droits non moins sacrés de la vie familiale et en particulier ceux des parents vis-à-vis de leurs enfants [2], mais elle doit laisser à la liberté individuelle toute l'initiative conciliable avec le devoir qui incombe à l'État de protéger les petits et les faibles contre les abus de cette liberté. C'est au nom et dans l'intérêt du bien commun lui-même, et non pas au nom des faux privilèges de la liberté cherchée pour elle-même, que l'Économie politique déterminera pour chaque époque et chaque

1. Iª IIªᵉ Q. xcvi, art. 3.

2. Sur cette question des relations de la famille avec l'État, cf. *Commentaire des Ethiques d'Aristote*, L. I, lect. 1ª et IIª IIªᵉ Q. x, art. 12. — Cet enseignement de S. Thomas est magnifiquement commenté dans le passage suivant de l'Encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum*, 16 mai 1891. « Vouloir que le pouvoir civil envahisse arbitrairement jusqu'au sanctuaire de la famille, c'est une erreur grave et funeste. Assurément, s'il existe quelque part une famille qui se trouve dans une situation désespérée et qui fasse de vains efforts pour en sortir, il est juste que dans de telles extrémités, le pouvoir public vienne à son secours, car chaque famille est un membre de la société. De même, s'il existe quelque part un foyer domestique qui soit le théâtre de graves violations de droits mutuels, que le pouvoir public y rende son droit à chacun... Là, toutefois, doit s'arrêter l'action de ceux qui président à la chose publique ; la nature leur interdit de dépasser ces limites. L'autorité paternelle ne saurait être abolie ni absorbée par l'État, car elle a sa source là où la vie humaine prend la sienne. *Les fils sont quelque chose de leur père* ; ils sont en quelque sorte une extension de sa personne ; et, pour parler avec justesse, ce n'est pas immédiatement par eux-mêmes qu'ils s'agrègent et s'incorporent à la société civile, mais par l'intermédiaire de la société domestique dans laquelle ils sont nés. *De ce que les fils sont naturellement quelque chose de leur père... ils doivent rester sous la tutelle des parents jusqu'à ce qu'ils aient acquis l'usage du libre arbitre.* (IIª IIªᵉ Q. x, art. 12) Ainsi, en substituant à la providence paternelle la providence de l'État, les socialistes vont contre la justice naturelle et brisent les liens de la famille. »



pays les limites concrètes et variables de l'utile intervention de l'État dans la haute direction des différentes branches de l'activité humaine : agriculture, industrie, commerce, beaux-arts, instruction, etc... La philosophie s'en tient à ce principe que l'État peut intervenir, non seulement pour empêcher les désordres et réprimer les gros abus, mais aussi pour aider et exciter les activités individuelles et promouvoir positivement le progrès. « *Ad regis officium pertinet ut sit de promotione sollicitus, quod fit dum in singulis quae praemissa sunt, si quid inordinatum est corrigere, si quid deest supplere, si quid melius fieri potest, studet perficere. Le roi a le devoir de promouvoir avec sollicitude le bien commun ; il s'acquittera de ce devoir si, dans tout ce qui a été signalé comme intéressant le bien commun, il s'applique à corriger les désordres, à suppléer aux déficiences individuelles et à parfaire les améliorations que l'initiative individuelle ne peut achever à elle seule* [1]. » Encore faut-il noter que, dans la correction du mal, le législateur doit faire preuve d'une certaine tolérance vis-à-vis de ce qui est inévitable à la faiblesse de ses gouvernés. Il ne doit prohiber que les désordres les plus graves, ceux qui peuvent être évités par le plus grand nombre de ses sujets : *Lege humana non prohibentur omnia vitia... sed solum graviora a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere.* A trop exiger, on risque de moins obtenir et de provoquer des désordres plus graves que ceux qu'on voudrait corriger ; et saint Thomas cite à ce sujet, ce joli proverbe de l'Écriture : *Qui trop fort se mouche, se fait saigner.* (*Proverbes*, XXX, 33).

Indiscrète, l'intervention de l'État sera donc plus nuisible qu'utile au bien commun, et si l'indiscrétion va jusqu'à l'injustice, jusqu'à la violation des droits primordiaux de l'individu ou de la famille, la loi n'étant pas juste n'est plus qu'une oppression sans valeur obligatoire. Car la seule volonté des gouvernants, qu'il s'agisse de rois ou de majorités parlementaires, ne suffit pas à faire une loi. Si leurs ordonnances demandent des choses contraires à la vie surnaturelle, non seulement on peut, mais on doit désobéir. Si elles imposent des charges inutiles au bien commun ou inégalement réparties, en violation manifeste de la justice distributive, elles n'obligent plus en conscience et l'individu n'est tenu de s'y soumettre que dans la mesure où sa résistance entraînerait pour lui-même ou pour l'ordre public un dommage plus grave que sa soumission. *Tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem* : *propter quod etiam*

1. *De Regimine Principum*, L. I, c. XV.

*homo juri suo debet cedere secundum illud Matthaei, V : Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo : et qui abstulerit tibi tunicam, da ei pallium.* (IIª IIªᵉ, Q. XCVI, art. 4).

Cette discrétion obligatoire de l'intervention de l'État dans la vie de ses gouvernés va nous servir de règle pour résoudre les cas embarrassants posés aux gouvernants de notre temps par la diversité des langues et des religions qu'on rencontre aujourd'hui dans la plupart des nations.

Il est évident que l'unité de langue est un puissant facteur de cette unité intérieure, de cet accord des volontés, qui est l'essence même de l'État et la première condition du bien commun. Non seulement elle facilite l'échange des pensées et des services mutuels, mais elle façonne et exprime une mentalité commune dont les aspirations, les susceptibilités, les satisfactions, partagées par tous ceux qui parlent cette même langue, créent entre eux des liens intimes capables de résister aux rivalités des intérêts individuels et de les faire oublier pour la défense des intérêts communs. Au contraire, la diversité des langues est la source d'incompréhensions et de jalousies qui peuvent, dans certains moments de crise, mettre en péril l'unité nationale ou tout au moins la rendre moins chère aux cœurs blessés dans leur amour propre de groupe linguistique.

En ces conditions, il est naturel et tout à fait raisonnable que le gouvernement chargé d'assurer et de promouvoir l'unité de l'État favorise le plus possible l'unité de langage. Mais il se heurte ici tout d'abord au droit qu'ont les individus et les familles de se servir, dans l'intimité, de leur langue maternelle, à raison du plein développement de leur vie morale individuelle ; car le changement de langue ralentit toujours momentanément ce développement, quelquefois le compromet, et ensevelit dans l'oubli une part de notre vie passée que nous avons le droit de vouloir conserver. De plus, si les groupes linguistiques existent déjà au moment de la constitution de l'État, ils n'entrent en communauté de vie politique que sous la condition toujours tacite et souvent explicite de garde leur langue. C'est le principe de droits nouveaux dont l'État doit tenir compte.

Si donc il s'agit de familles d'émigrants arrivant isolément ou par petits groupes dans un État déjà constitué, l'État devra laisser à ces familles le droit de faire apprendre leur langue à leurs enfants et de s'en servir pour leur vie religieuse ; mais il fera bien d'exiger en même temps que tous ces enfants apprennent la langue de l'État, la seule qu'il autorisera pour les relations officielles de ces familles avec la nouvelle société dans laquelle elles sont entrées.

Si au contraire il s'agit de groupes linguistiques préexistant à la formation de l'État, le contrat d'union doit être respecté ; chaque groupe doit pouvoir garder sa langue, en user à l'intérieur du groupe et pouvoir s'en servir dans ses relations avec l'État. Chaque officier de l'État devra posséder la langue des sujets auprès desquels il représentera l'autorité, en sorte que chaque citoyen puisse s'expliquer en sa langue, du moins sur le territoire de son groupe. Mais il ne s'en suit pas que l'État soit obligé de veiller à ce que les diverses langues soient sur le même pied d'égalité. Cette égalité n'est ni possible, ni favorable à la vie de l'État. Il doit y avoir une langue prédominante, qui soit la langue des hauts conseils du gouvernement où les délibérations en plusieurs langues risqueraient de se prolonger indéfiniment et de rester stériles. Cette prédominence peut passer d'une langue à l'autre, comme en Angleterre où le français, d'abord prédominant dans le monde officiel après la conquête normande, a dû céder la place à l'anglo-saxon, mais l'égalité passagère des langues à l'époque de transition n'a pas dû, dans le cas de l'Angleterre, et ne saurait, en aucun cas, durer longtemps.

L'unité de religion est moins nécessaire que l'unité de langue à la bonne constitution d'un État ; mais elle est cependant un facteur tellement important d'unité intérieure, que tous les gouvernements l'ont désirée et que même des gouvernements sans religion ont tenté de poursuivre ce qu'ils appelaient *l'unité morale* du peuple dans l'unité d'une même attitude d'indifférence et d'hostilité vis-à-vis de toute idée religieuse. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un gouvernement catholique favorise et protège le progrès du catholicisme parmi ceux de ses sujets qui appartiennent à d'autres religions. Il doit le faire non seulement dans l'intérêt de la vie vertueuse du peuple que le catholicisme, seule vraie religion, soutient et développe plus que tout autre culte, mais aussi dans l'intérêt de l'unité intérieure favorisée par la diminution du nombre des dissidents. Cependant, ici encore, l'État doit éviter de violenter les consciences et de leur arracher un hommage religieux qui doit être libre pour être agréé de Dieu. Pas de contrainte dans la conversion des infidèles ou même des hérétiques ou schismatiques, nés et élevés dans l'erreur [1]. On doit même leur laisser la liberté d'élever leurs enfants dans leur religion [2]. La contrainte ne peut être employée que pour les baptisés catholiques qui, man-

1. IIa IIae, Q. x, art. 8. S. Thomas ne parle que des infidèles, mais les raisons qu'il apporte valent aussi pour les hérétiques et schismatiques de naissance.

2. IIIa Q. LXVIII, art. 10.

quant aux engagements de leur baptême, deviennent par leur faute hérétiques et semeurs de discussions religieuses[1]. Encore faut-il que la répression légale de pareille faute ne soit pas en définitive plus préjudiciable qu'utile au bien commun, à l'ordre social, dont l'intérêt peut imposer la tolérance des hérétiques comme des autres pécheurs[2].

Telle est la doctrine de saint Thomas quant aux relations de l'État avec l'individu. Cette doctrine suppose que ceux auxquels on la propose ont non seulement la foi en une autre vie où s'achève la destinée de l'homme, mais encore la foi catholique au Christ et à son Église.

Que pouvons-nous attendre de gouvernants non catholiques ? Il faut distinguer entre gouvernants spiritualistes, croyant à une autre vie, reconnaissant la fin supérieure de l'homme et gouvernants matérialistes déniant à l'individu toute finalité supérieure à celle du bien commun de l'État.

Les premiers auront soin de respecter la vie religieuse de leurs sujets, mais ne reconnaissant pas la révélation, ou même, s'ils sont chrétiens non catholiques, ne reconnaissant pas l'autorité du Souverain Pontife et la mission que le Christ lui a donnée, ils se croiront autorisés à exercer, vis-à-vis de la vie religieuse, tous les droits qui, au témoignage de saint Thomas lui-même, appartiendraient à l'État, si nous étions encore dans l'ordre naturel. Ils voudront avoir pleine autorité sur la vie religieuse de la nation et n'y renonceront que si la multiplicité des sectes de religion différente impose la liberté, comme aux États-Unis. Il a fallu le sang de milliers de martyrs pour faire accepter, de l'empire romain, la réalisation de la distinction libératrice posée par le Christ entre l'autorité civile et autorité religieuse. *Reddite quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo.* Dès que s'obscurcit, dans le schisme ou l'hérésie, la pleine lumière de l'enseignement catholique, on voit les gouvernements revenir à la nationalisation et à la subordination de la vie religieuse : *Cujus regio, hujus religio.* Ils subissent ce qu'ils sont obligés de tolérer en fait de liberté catholique, mais ils la comprennent et l'acceptent difficilement.

Quant aux gouvernants matérialistes, non seulement ils n'acceptent pas le principe de la liberté religieuse ; mais pour eux, comme pour M. Durkheim, l'individu n'étant qu'une simple cellule du corps social est simple partie et partie infime du tout qu'est la

1. IIª IIªᵉ Q. XI, art. 3.

2. IIª IIªᵉ Q. LXIV, art. 2.



société. L'individu n'a de droits que ceux à lui conférés par le Dieu-État. Le bien commun, qui se confond souvent en pareil cas avec le bien de ceux qui détiennent le pouvoir, est le bien suprême auquel tout bien individuel doit être subordonné et en cas de conflit, sacrifié sans pitié. La volonté des gouvernants fait le droit absolu devant lequel tout autre droit doit céder.

On sait à quels excès de tyrannie pareille théorie peut conduire, excès qui dépassent de beaucoup ceux de l'Inquisition d'État, déjà si condamnables. Ces tristes expériences du passé et du présent doivent nous faire comprendre que la pleine vérité catholique est la meilleure gardienne de la vraie liberté, de la liberté des âmes dans le service de l'État, serviteur lui-même du bien spirituel de tous. Vérité et liberté vont de pair, selon cette belle parole de Notre Seigneur. *La vérité vous donnera la liberté : Veritas liberabit vos.* (Jean, VIII, 32).

Le Saulchoir. Ét. HUGUENY, O. P.

chargé du cours de droit naturel
aux Facultés Catholiques de Lille.

---

# ESSAI SUR DAVID DE DINANT

## D'APRÈS ALBERT LE GRAND ET SAINT THOMAS

---

Le travail qui suit, fait partie d'un essai sur David de Dinant que publiera ultérieurement la *Bibliothèque Thomiste*. Nous avons divisé cet essai en six chapitres dont nous donnons ici les trois premiers.

I. Éléments biographiques de David de Dinant.
II. Documents sur la doctrine de David.
III. Exposé du système de David.
IV. Recherches des sources de la doctrine de David.
V. Réfutation de la doctrine de David par Albert le Grand et par saint Thomas.
VI. Reconstitution du *De Tomis* de David, d'après les citations d'Albert le Grand et de saint Thomas.

Sans prétendre apporter de solution à tous les problèmes que soulève pareille étude, il nous a semblé cependant qu'une monographie sur David de Dinant pouvait rendre quelque service. Tous les historiens des doctrines médiévales ont au moins cité le nom de David, d'autres lui ont accordé une place plus importante, à côté d'Amaury de Bène dont il importe cependant de bien le séparer. Mais tous ont pressenti l'intérêt qui s'attache à ses doctrines et le rôle qu'elles ont joué dans les luttes engagées au XIII[e] siècle autour de l'aristotélisme. KRÖNLEIN, PREGER, C. JOURDAIN, HAURÉAU ont consacré à David quelques travaux dont certains éléments ne sont pas sans valeur. Mais aucune étude d'ensemble n'a encore été tentée jusqu'à ce jour. C'est cette lacune que nous voudrions essayer de combler, en recourant principalement à saint Thomas et surtout à son maître Albert le Grand qui nous ont conservé de larges fragments de l'œuvre de David.

---

# CHAPITRE I

## ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES DE DAVID DE DINANT

En 1210, Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, Pierre de Nemours évêque de Paris et d'autres évêques réunis à Paris, portaient un décret de condamnation atteignant à la fois quoique diversement, Amaury de Bène, Aristote et David de Dinant. On y demandait d'exhumer le corps d'Amaury et de le jeter en terre païenne ; la lecture de certains ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs était interdite. Pour ce qui concerne David de Dinant, on insistait pour que ses *Quaternuli* fussent apportés à l'évêque de Paris, avant la Noël, afin d'être brûlés. Quiconque les conserverait après ce temps serait excommunié. [1].

---

1. Voir DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 70. « Corpus magistri Amaurici extrahatur a cimeterio et projiciatur in terram non benedictam, et idem excommunicetur per omnes ecclesias totius provincie. Bernardus, Guillelmus de Arria aurifaber, Stephanus presbyter de Veteri Corbolio, Stephanus presbyter de Cella, Johannes presbyter de Occines, magister Willelmus Pictaviensis, Dudo sacerdos, Dominicus de Triangulo, Odo et Elinans clerici de S. Clodoaldo, isti degradentur penitus seculari curie relinquendi. Urricus presbyter de Lauriaco et Petrus de S. Clodoaldo, modo monachus S. Dionysii, Guarinus presbyter de Corbolio, Stephanus clericus degradentur perpetuo carceri mancipandi. Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhebimus. Apud quem invenientur quaternuli magistri David a natali Domini in antea pro heretico habebitur. De libris theologicis scriptis in Romano precipimus, quod episcopis diocesanis tradantur et *Credo in Deum* et *Pater Noster* in Romano preter vitas sanctorum, et hoc infra purificationem, quia apud quem invenientur pro heretico habebitur. »

Ce texte est aujourd'hui très connu. DAUNOU, *Histoire Littéraire de la France* t. XVI, p. 589, le croyait perdu. Il fut publié pour la première fois par D. MARTÈNE, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris 1725, t. IV, col. 166 ; voir aussi DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 131. — Sur l'exégèse de ce texte, et son importance, voir P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, 1re Part., p. 17, n° 1, qui dispense de tous les autres ouvrages. — C'est ce décret qui porta les historiens à associer Amaury de Bène et David de Dinant. Nous ne traitons ici à dessein que de maître David. Comme nous le verrons au cours de ce travail, il n'a rien de commun avec Amaury, et naturellement nous passerons sous silence, pour l'instant, les documents concernant ce dernier. — On cite souvent au sujet de David de Dinant le témoignage de Césaire d'Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, Dist. V, cap. XXII ; ed. Strange, Cologne 1851, p. 307. « Eodem tempore praeceptum est Parisiis, ne quis infra triennium legeret libros naturales. Libri magistri David, et libri Gallici de theologia, perpetuo damnati sunt et

Cinq ans plus tard, en 1215, le légat pontifical à l'Université de Paris, Robert de Courçon condamnait à nouveau la doctrine de maître David [1].

Qui était donc cet écrivain dont les écrits étaient réputés dangereux et hérétiques, et qu'on rapprochait dans ces documents, d'Aristote et d'Amaury de Bène ? Nous l'ignorons presque complètement. Les écrivains contemporains l'appellent David de Dinando [2], de Dinanto, [3] de Dinant, [4], de Dinaut [5]. Mais de quel Dinant s'agit-il ? De Dinant actuellement dans la province de Liége, ou de Dinan en Bretagne ? Remarquons tout d'abord qu'au point de vue paléographique, la confusion entre *De Dinando* et *de Dinanto* était presque inévitable [6], de sorte qu'il ne nous est guère possible de fixer avec certitude la forme primitive qui servait à désigner l'hérétique David. Toutefois la forme *Dinanto, Dinant* est celle qui se rencontre le plus souvent ; ce qui nous inclinerait à penser que le lieu d'origine de maître David devrait être placé à Dinant, de Belgique [7]. Dans les chartes médiévales, en effet, cette ville est appelée Deo-nante [8], Dionant (an. 744), Dyonant, Dienant,

exusti. Sicque per Dei gratiam haeresis exorta succisa est. » Mais ce témoignage ne possède point de valeur nouvelle et indépendante. Césaire a puisé ses renseignements sur David, dans le texte du décret de 1210.

1. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 79. « Non legantur libri Aristotelis de *methafisica* et de *naturali philosophia*, nec *summe* de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani. »

2. Voir par ex, saint Thomas, *Summa Theol.*, I P. q. III, a. 8 ; édition Léonine, 1888, t. IV, p. 47 ; *Summa contra Gentiles*, liv. I, ch. xvii ; ed. Léon. 1918, t. XIII, p. 47.

3. Voir s. Thomas, *de Veritate*, q. XXI, a. 4. — Albert le Grand, *I Sent.*, Dist. XX, a. 1., ed. Borgnet, t. XXV, p. 545.

4. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 70, 79.

5. Voir *Chronique anonyme du chanoine de Laon*, dans *Recueil des Historiens des Gaules* ; t. XVIII, p. 715.

6. Certains manuscrits portent même *Durando, dignando, dynado, divinado.* Voir s. Th. *Summa contra Gent.*, liv. I, ch. xvii ; ed. Léon. 1918, t. XIII, p. 47. L'édition de Parme dit dans le passage correspondant du *Contra Gentiles, divinando.*

7. Ce problème concernant le pays d'origine de David fut discuté par certains archéologues locaux, mais pas toujours avec le souci exclusif de l'objectivité. Voir Levot, *Biographie bretonne*, 1852 ; Alphonse Le Roy, *Biographie nationale belge*, t. III, 1872. La question fut même traitée dans les journaux. Voir *Indépendance Belge*, avril-mai 1903, polémique entre M. Tardieu et D. Mercier, signalée par Boghaert-Vaché, *David de Dinan, liégeois ou breton* dans *Wallonia* t. XII, 1904, p. 265-272.

8. Voir Warichez, *Une « descriptio Villarum » de l'abbaye de Lobbes à l'époque carolingienne*, dans *Bulletin de la Commission royale d'histoire de Belgique* 1909, t. LXXVIII, (Extrait, 1909, p. 21, note 1.)



et à partir du XI[e] siècle, le plus souvent Dinant ou Dynant [1]. Cependant la philologie seule, ne peut nous donner une réponse définitive à la question posée sur l'origine de maître David ; car, Dinant de Belgique pouvait être désigné par le mot ***Dynandum***, comme Dinan de Bretagne était appelé quelquefois ***Dinantium***. Seul, un document historique pourrait par conséquent nous fournir la solution du problème. Or on trouve dans les archives d'Innocent III une pièce dont l'importance pour notre question précise fut signalée pour la première fois par M. Boghaert-Vaché [2]. C'est un écrit apostolique adressé le 6 juin 1206 par Innocent III à l'abbé [3] et au chapitre de l'Église de Dinant, au diocèse de Liège [4]. D'après ce texte un « magister David » aurait remis de plein gré au pape une partie de la prébende qu'il possédait dans l'Église de Dinant et Innocent III demande de la transmettre à R. neveu de David [5].

Faut-il identifier le David de Dinant dont il est question dans ce document pontifical avec David de Dinant l'hérétique condamné en 1210 et 1215 ? M. Boghaert le pense, et à juste titre croyons-nous. Mais examinons à notre tour ce document. Remarquons tout d'abord que certaines expressions sont favorables à l'identité de ces deux personnages. Innocent III donne à David le nom de

1. Voir ROLAND, *Toponymie namuroise*, dans *Annales de la Société Archéologique de Namur*, t. XXIII, 1899, p. 247 sq. Nous remercions vivement M. l'abbé Penhouët, de Dinan (Côtes-du-Nord), M. Haust, de l'Université de Liège, des renseignements qu'ils ont bien voulu nous fournir ; et M. Hocquet, conservateur à la Bibliothèque Municipale de Tournai, qui a beaucoup facilité nos recherches. — Voir aussi S. BORMANS, *Cartulaire de la Commune de Dinant*, Namur, 1880, t. I, 2[e] livraison, en particulier les chartes n° 1-13.

2. BOGHAERT-VACHÉ, *op. cit.*, dans *Wallonia*, t. XII, 1904, p.269.

3. Sur la situation juridique de l'abbé de Sainte-Marie et de Sainte-Perpétue de Dinant, voir *Gallia christiana*, t. III, col. 935-936.

4. Voir POTTHAST A., *Regesta Pontificium Romanorum*, vol. I, p. 239.

5. Voir MIGNE, *Patr. Lat.*, t. CCXV, col. 901-902, n° LXXXV. «...Abbati, et Capitulo Ecclesiae de Dinant. Leodiensis diœceseos. Etsi, juxta officii nostri debitum, omnibus, qui sunt titulo militiae clericalis ascripti, paterna nos deceat sollicitudine providere, illorum tamen petitiones facilius volumus ac debemus admittere, qui per vitae merita apud nos merentur bonorum testimoniis adjuvari. Cum autem dilectus filius, magister David, capellanus noster, partem praebendae, quam in ecclesia vestra possidebat, in nostris manibus libere resignavit, eam dilecto filio, R. clerico, nepoti ejus quem mores et litteratura commendant, pietatis intuitu duximus conferendam, universitatem vestram monentes attentius, et exhortantes in Domino, et per apostolica vobis scripta praecipiendo mandantes, quatenus, pro reverentia beati Petri et nostra, dictum R. recipientes in canonicum et in fratrem, beneficium memoratum ei liberaliter conferatis, et, quoniam Turonense concilium sectionem inhibet praebendarum, illud ei, quantocitius se facultas obtulerit, integrare curetis. Alioquin, venerabili fratri nostro... Leodiensi episcopo, nos dedisse noveritis in mandatis, ut vos ad hoc per censuram ecclesiasticam, sublato appellationis obstaculo, compellere nos postponat. Datum Ferentini, VIII Idus Iunii, anno nono. »

« *magister* », comme Pierre de Corbeil et les autres évêques réunis à Paris en 1210 [1]. De plus dans sa lettre, le pape désigne David de Dinant comme son chapelain « *capellanus noster* ». Or d'après un autre témoignage, la *Chronique du chanoine anonyme de Laon* [2], on peut croire avec très grande vraisemblance que maître David, l'hérétique, séjourna quelque temps à la cour pontificale. De plus enfin, à travers les termes officiels de l'écrit d'Innocent III au chapitre de Dinant, on perçoit les indices d'une grande sympathie du Pape pour David. Cette sympathie peut nous expliquer pourquoi en 1215, le concile de Latran condamne solennellement les doctrines d'Amaury de Bène, mais ne prononce même pas le nom de David [3].

Ces divers rapprochements et ces concordances nous permettent de conclure avec une quasi-certitude à l'identité des deux David ; et dès lors nous commençons à percevoir quelques lignes générales de la biographie de David : originaire de Dinant, en Belgique, ou possédant seulement dans cette ville un bénéfice, David se trouve en 1206 à la cour d'Innocent III dont il semble avoir acquis la faveur. Condamné en 1210 par le concile de la province de Sens réuni à Paris, puis par Robert de Courçon, David de Dinant n'est plus mentionné dans le Concile de Latran de 1215, tandis que la condamnation d'Amaury de Bène est maintenue. Ce silence favorable s'explique vraisemblablement par l'intervention du pape. Rien n'indique que David ait été prêtre [4] ou ait reçu même l'un des ordres majeurs : la nature purement philosophique de sa doctrine nous inclinerait plutôt à croire qu'il n'enseigna, à Paris ou ailleurs [5] qu'à la faculté des arts [6]. Quant à la mort de David, nous en ignorons la date. Du fait que le concile de 1210 décréte d'exhumer le corps d'Amaury de Bène et ne commande rien de semblable pour

1. On ne sait d'ailleurs pas s'il a réellement enseigné à l'Université de Paris. Voir Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 678.

2. Voir *Recueil des Hist. des Gaules*, t. XVIII, p. 715. « Magister vero David, alter haereticus *de Dinaunt*, hujus novitatis inventor, circa Papam Innocentium conversabatur, eo quod idem Papa subtilitatis studiosi incumbebat. Erat enim idem David subtilis ultra quam deceret, ex cujus quaternis, ut creditur, magister Almaricus et caeteri haeretici hujus temporis suum hauserunt errorem. » Nous reviendrons sur ce texte dans le problème des sources de David.

3. « Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica censenda sit quam insana. » Denzinger-Bannwart, 13e éd., 1921, Fribourg en B., n° 433.

4. Le fait d'être chapelain du pape ou de posséder un bénéfice ne supposait pas la réception des ordres majeurs.

5. Voir plus haut. note 1.

6. Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris., t. I, p. 228.

David, faut-il conclure que ce dernier était encore en vie ? Nous n'oserions l'affirmer. A en croire cependant la *Compilatio de novo spiritu* [1] attribuée à Albert le Grand, David aurait quitté la France à l'époque du Concile et n'aurait dû son salut qu'à la fuite. David aurait donc encore été en vie en 1210, mais les prélats réunis à Paris ignoraient vraisemblablement ce qu'il était devenu.

En terminant ces quelques indications sur la biographie de maître David de Dinant, j'attirerai l'attention sur un texte d'Albert le Grand. Dans sa *Summa de Creaturis*, exposant les doctrines connues par ailleurs comme celles de David de Dinant, Albert le Grand les attribue à *David Manthensis* [2]. Dans un ancien manuscrit du XIII^e siècle, conservé à la Bibliothèque Mazarine et coté n° 875, ce nom se lit sous la forme *David Mantensis* [3] (fol. 13^r, 2^e.col), qu'Albert identifie avec David de Dinant. Que signifie ce terme *Mantensis* ? Malgré de nombreuses recherches, il nous a été impossible d'identifier ce nom [4]. S'agit-il de Mantes ? Dans les textes littéraires comme dans les documents administratifs, la ville de

---

1. Voir ms. 331, fol. 62 ª, de Mayence : « Dicere quod omnis creatura sit Deus, heresis Alexandri est, qui dixit, materiam primam et deum et noym, hoc est mentem in substantia (l. unam substantiam) quem postea quidam David de Dinant secutus est, qui temporibus nostris pro hac heresi de Francia fugatus est et punitus fuisset, si fuisset deprehensus. » Cette *Compilatio de novo spiritu* est attribuée dans ce manuscrit à Albert le Grand, Cf. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, p. 185-186 ; le texte intégral de cette compilation, contenant une liste de quatre vingt treize erreurs est publié sous ce titre : *Sätze der Brüder des freien Geistes um die Mitte des dreizehnten Iahrhunderts*, p. 461-471 ; Cf. DÖLLINGER, *Beiträge zur sektengeschichte des Mittelalters*, Münich, 1890, t. II, Dokumente, p.439-400 ; DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Univ. Paris*. t. I, p. 71, note 17.

2. ALBERT LE GRAND, *Summa de Creaturis*, II. P. q. 5, a. 3; t. XXXV, p. 68 : « Haec sententia in libro David Manthensis invenitur non solum tacta, sed etiam multis rationibus probata. » et p. 69 : « Istae rationes inveniuntur in libro David Manthensis per theologos facto... » Pour se convaincre qu'Albert le Grand désigne bien par ce nom, David de Dinant, comparer ce passage de la *Summa de Creaturis* en particulier avec la *Summa Theologica*, II P. q. 72 ; t. XXXIII, p. 42.

3. Ce manuscrit 875 de la Bibl. Mazarine, de la fin du XIII^e siècle, écrit sur deux colonnes d'une écriture anguleuse présente quelques variantes à l'édition Borgnet-Jammy, Comme premier texte il donne : « Haec autem sententia in libro David thomi invenitur. » (fcl. 13^r, 1^e col.). Le nom de Manthensis n'y figure pas. Il est remplacé par le mot *thomi*., titre de l'ouvrage de David de Dinant. (Cf. ALB. LE GR., *S. Theol*. I P. q. 20, q. incidens, t. XXXI, p. 139). Le second texte s'y trouve sous une forme à peu près identique : « Iste rationes inveniuntur in IX libro David mantensis per theologos facto... » (fol. 13^r, 2^e col.); en donnant une précision nouvelle relative à l'ouvrage de David., le ms. 875 conserve dans ce texte. la qualification de *Mantensis*.

4. A la rigueur, on pourrait sans invraisemblance imaginer que ce nom Mantensis provient d'une erreur paléographique. Supposé ce texte primitif d'-dinant. = David Dinanto ou dinantensis, un lecteur aura pu lire et transcrire d'd-mant. = David mantensis.

Mantes se disait Medanta, [1] Medunta, [2] Medanteum [3]. Ces formes devaient normalement aboutir à Mante, en passant par l'étape Méante aux XIIe et XIIIe siècles. Le terme Mantensis ou Manthensis employé par Albert le Grand ne serait-il que la latinisation du terme vulgaire Meante ou Mante, forme évoluée de Medunta ? Cette hypothèse ne me paraît pas dénuée de vraisemblance. Nous savons de plus, qu'il y avait à Mantes au XIIe siècle des écoles florissantes [4], en relation avec les écoles de Chartres, et qui subirent peut-être l'influence des doctrines panthéistes des maîtres chartrains et celle des idées atomistes de Guillaume de Conches [5]. On se représente facilement maître David enseignant dans un tel milieu et vivant dans cette atmosphère. Mais évidemment ce n'est là qu'une hypothèse que nous proposons timidement [6] ; nous avons cru cependant devoir la signaler, avant d'examiner les documents qui nous permettent actuellement de reconstituer la doctrine de David de Dinant.

---

1. Voir AUGUSTE LONGNON, *Atlas historique de la France, texte explicatif des planches*, 2e livraison.

2. C'est la forme, me semble-t-il, la plus fréquente.

3. Cette forme se trouve sur les monnaies du XIe et du XIIe siècle. Voir DURAND ET GRAVE, *Chronique de Mantes*, Mantes, 1883, p. 131 ; BLANCHET ET DIEUDONNÉ. *Manuel de Numismatique française*, t. II, p. 209. Nous remercions vivement MM. J. Bédier et A. Lesort des indications qu'ils ont eu l'obligeance de nous fournir.

4. Voir DURAND ET GRAVE, *op. cit.*, p. 144-145. Ces auteurs s'appuient sur le texte de la Philippide de Guillaume le Breton, liv. III, 374 sq., publié dans le *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XVII, p. 152-53.

Hoc tibi lingua tui munus largitur alumni,
Ingratum tibi ne me nutrivisse queraris,
Undenis tibi quem, cano jam vertice, lustris
Patria Britigenum duodennem misit alendum,
Jam tunc Castalii sitientem pocula fontis.

5. Les relations scolaires entre Mantes et Chartres devaient nécessairement s'établir à cause même du voisinage. CLERVAL, *Les Ecoles de Chartres au Moyen-Age*, Paris, 1895 en cite plusieurs exemples ; cf p. 62, 80, 360.

6. Il faut remarquer d'autre part, qu'au nord-est de Dinant en Belgique, se trouve un *Méan*, hameau de Maffe, canton de Ciney, qu'on appelait au M. A., *Meduanto, Meant, Means* (Voir ROLAND, *Toponymie namuroise*, loc. cit., p. 264 sq).

---

# CHAPITRE II

## DOCUMENTS SUR LA DOCTRINE DE MAITRE DAVID

Actuellement, nous ne connaissons plus le texte original du *De Tomis* de David de Dinant. Mais fort heureusement, quelques théologiens, en particulier Albert le Grand et saint Thomas nous ont conservé un certain nombre d'extraits de cet ouvrage, qui nous permettent d'apercevoir dans ses lignes générales, le système de cet hérétique. Quelques-uns de ces extraits ont été jadis, indiqués par Krönlein [1], Preger [2] ; et les historiens postérieurs se sont bornés à les reproduire. Mais ce ne fut pas tâche bien difficile d'en rassembler un plus grand nombre ; et comme les citations de ces théologiens sont actuellement pour nous le seul moyen de reconstituer la doctrine de David de Dinant, nous allons en donner un relevé aussi complet que possible. Nous pourrons ensuite, sur ces bases plus étendues, essayer de retrouver la pensée de ce philosophe.

1° Citations explicites et directes d'Albert le Grand :

*Summa de Creaturis*, II P., q. 5, a. 2 ; ed. B., [3], t. XXXV, p. 68 sq.
Utrum anima sit idem quod Deus vel hyle, ut dixerunt quidam ?

*Comment. sur les Sentences*, liv., I, Dist. XX, a. 1 ; t. XXV, p. 545.
An potentia secundum omne genus causae sit in Deo, vel secundum aliquod genus tantum ?

*Idem*, liv., II, Dist. I, a. 5 ; t. XXVII, p. 16-18.
Utrum Plato bene posuit exemplar esse unum principium, et in quo erravit Plato ?

*Commentaire sur les Noms Divins du Pseudo-Denys*, ch. 1 ; ms. 6909 de Munich.fol. 11r., 1e col.
Dubitatur de hoc quod dixit (Dionysius) quod omnia sunt circa ipsum.

*Commentaire sur les Physiques*, liv. I, tr. II, ch. x ; t. III, p. 37.
Digressio declarans intellectum dictorum Melissi et Parmenides.

*Comment. sur les Métaphysiques*, liv. I, tr. IV, ch. VII ; t. VI, p. 70 sq.

---

1. Krönlein, *De genuina Amalrici a Bena ejusque sectatorum ac Davidis de Dinanto doctrina*, Gissae, 1842, in-8 : ; Idem, *Amalrich von Bena und David von Dinant*, dans *Theologische Studien* 1847, p. 272-330.

2. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, p. 184 sq.

3. Nous citerons toujours les œuvres d'Albert le Grand d'après l'édition de Borgnet, Paris.



Digressio declarans rationem Xenophanis, qua omnia dicit esse unum Deum.

*Summa Theologica*, I P., q. 20 ; quaestio incidens ; t. XXXI, p. 140.
Utrum Deus sit forma vel materia omnium.

*Ibid.*, I P., q. 29 ; t. XXXI, p. 294.
An unitas divina aliquam admittat pluralitatem ?

*Ibid.*, II P., tr. I, q. 4, quest. incid. 2, m. 3 ; t. XXXII, p. 108 sq.
De erroribus Epicureorum, et maxime de antiquo errori Anaximenis, qui dixit Deum et materiam primam esse idem.

*Ibid.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 1 ; t. XXXIII, p. 35.
Utrum anima hominis secundum essentiam et substantiam sit divina substantia, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus qui ex Deo procedunt ?

*Ibid.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42-43.
De sententia Pythagorae, a quo derivata est Manichaea haeresis : Anima facta ante corpus, transit de corpore in corpus.

A ces textes qui mentionnent explicitement le nom de David de Dinant, il faut ajouter tous ceux qui relatent les mêmes doctrines, mais sous le nom de Xénophane ou d'Alexandre, sources directes, d'après Albert le Grand, du système de maître David. Leur valeur historique n'est pas moindre que les premières, car elles nous font connaître, dans leurs sources présumées, les théories que devait adopter le maître hérétique.

2° Citations indirectes :

*Commentaire sur les Sentences*, liv. II, Dist. XVII, a. 1 ; t. XXVII, p. 297.
Utrum Deus inspiravit homini spiraculum vitae, ita quod anima sit pars Dei aut divinae substantiae ?

*Comm. du De Anima*, liv. I, tr. II, ch. II ; t. V, p. 139 sq.
De opinionibus eorum qui animam per cognoscitivum diffiniendam esse dixerunt.

*Ibid.*, liv, I, tr. II, ch. XII ; t. V, p. 175 sq.
Utrum cognoscatur simile simili, sicut dixit Empedocles.

*Comm. sur les Physiques*, liv. I, tr. III, ch. XIII ; t. III, p. 76-77.
Digressio solvens quinque quaestiones de materia, scilicet an sit sine privatione aliquando, et an sit simplex, et qualiter differt a prima causa, et qualiter exivit in esse, et utrum sit eadem essentia cum forma ?

*Comm. sur les Métaphysiques*, liv. I, tr. IV, ch. VI ; t. VI, p. 69.
De tribus positionibus in naturalibus— quae omnes in hoc conveniunt quod unum dicunt omne esse quod est, et sunt Parmenides et Melissi.

*Ibid.*, liv. I, tr. IV, ch. VIII ; t. VI, p. 72 sq.
Digressio declarans improbationes et solutiones rationum ipsius Xenophanis.





*Ibid.*, ch. IX ; p. 76 sq.
Digressio declarans opiniones et rationes, et solutiones rationum Melissi.

*Ibid.*, liv. III, tr. III, ch. XIII ; t. VI, p. 192.
Digressio declarans intellectum decimae octavae quaestionis : utrum scilicet sit aliquid praeter simul totum compositum ex mixtis et compositis alia quacumque compositione, quod Graece *synolon* vocant ?

*Ibid.*, liv. V, tr. II, ch. VII ; t. VI, p. 309.
De modis diversi et differentis.

*Comm. sur les Ethiques*, liv. V, tr. II, ch. XIV ; t. VII, p. 425.
De constitutione formarum ab intellectualibus substantiis,

*Comm. du De Causis*, liv. I, tr. I, ch. I ; t. X, p. 362-363.
De opinione Epicureorum.

*Ibid.*, liv. I, tr. IV, ch. V ; t. X, p. 419-420.
De ordine fluentium a primo [1].

Si nous avons commencé par les citations d'Albert le Grand, c'est que nous n'en avons pas trouvé chez les théologiens antérieurs. Guillaume d'Auxerre ne fait aucune allusion même indirecte, nous semble-t-il, aux théories de David; Guillaume d'Auvergne dont le tempérament combatif aurait trouvé là, matière à s'exercer, ne prononce jamais dans son *De Universo* le nom de David de Dinant et ne paraît avoir aucune connaissance de ses doctrines. Roland de Crémone qui ne dédaigne pas non plus de se mêler aux querelles théologiques, ne dit rien de cet hérétique.

Même si l'on trouvait des citations de David de Dinant dans les écrits de Prévostin de Crémone, de Philippe de Grève, de Jean de Saint-Gilles, de Robert Fishacre, de Hugues de Saint-Cher — ce que nous n'avons pu encore vérifier, mais ce qui nous paraît peu probable — il y a là un silence de la part de grands représentants de la théologie du Moyen-Age, que l'historien doit chercher à expliquer. Peut-être en découvrirons-nous la raison en étudiant la valeur documentaire des textes relatifs à David de Dinant, relevés dans l'œuvre d'Albert le Grand et en cherchant à préciser le motif qui détermina ce dernier à combattre si souvent les doctrines de l'hérétique.

Ces citations indirectes d'Albert le Grand, bien que très utiles.

1. En plus des citations proprement dites, on trouve chez Albert le Grand des réminiscences de David de Dinant. Voir par exemple *Summa de Creat.*, II P. q. 7, a. 3 : *Utrum anima humana quae continet in se vegetabile, sensibile et rationale sit simplex, vel composita.* Dans cet article la plupart des objections sont une adaptation des principaux arguments apportés par David et Alexandre pour prouver l'identité de l'âme et de la matière.

elles aussi, pour la connaissance de la pensée de David, ont surtout valeur documentaire dans le problème des sources de maître David ; c'est pourquoi nous n'en dirons rien pour l'instant, réservant cette étude pour l'un des chapitres suivants. Portons notre attention sur les citations explicites qui constituent le premier groupe de textes.

Albert le Grand eut de très bonne heure connaissance des doctrines de David de Dinant. Déjà dans la seconde partie de la *Summa de Creaturis,* composé vraisemblablement un peu avant le commentaire du premier livre des *Sentences,* et avant son départ pour Cologne (1248) [1], Albert nous donne un exposé très ample du système de maître David. Pour retrouver un pareil exposé, il faudra attendre l'apparition de la *Somme Théologique* [2]. D'autre part, il semble bien qu'à l'époque où il composait la première partie de la *Summa de Creaturis,* Albert le Grand ne connaissait pas encore les théories panthéistes et matérialistes de David de Dinant. En effet dans cette première partie, Albert consacre à l'étude de la matière une question en huit articles [3] :

1. An materia sit ?
2. Quid sit ?
3. Utrum creata sit vel non ?
4. Utrum sit simplex vel composita ?
5. Utrum omnium creaturarum sit materia una ?
6. Utrum omnium corporum sit materia una ?
7. Utrum omnium ingenerabilium sit materia una ?
8. Utrum omnium generabilium et corruptibilium sit materia una ?

Comme on peut s'en rendre compte, Albert le Grand trouvait dans cet examen doctrinal, maintes occasions d'exposer et de réfuter le panmatérialisme de David de Dinant. Or non seulement le nom de cet hérétique n'est pas prononcé, mais son système ne rentre pas même dans la perspective d'Albert le Grand. Dans l'article V, il est bien question de philosophes qui n'admettent qu'une seule matière pour les substances spirituelles et corporelles, mais ce n'est pas à David de Dinant qu'il est fait allusion dans les objections de cet article [4]. Quand on a vu l'insistance que met Albert le

1. Voir PELSTER, S. J., *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen,* Fribourg, 1920, p. 126.

2. Dans la reconstitution du *De Tomis,* nous indiquerons les variantes de ces différentes recensions.

3. *Summa de Creat.,* I P., tr. I, q. 2 ; t. XXXIV, p. 319 sq.

4. *Ibid.,* p. 333. « Quidam concedunt quod omnium est materia una et spiritu-

Grand à combattre le matérialisme de David, on est fortement enclin à croire pour expliquer ce silence, qu'à cette époque Albert le Grand ignorait le système de ce philosophe.

Nous pouvons donc conclure que vers 1248 Albert le Grand, connaissait les doctrines de David, et que très vraisemblablement il en a pris connaissance entre la composition de la première et de la seconde partie de la *Summa de Creaturis*. Or un peu plus de trente ans seulement nous séparent de la condamnation de 1210 et de 1215. C'est dire la valeur exceptionnelle des citations d'Albert le Grand.

La valeur documentaire de ces textes, nous est encore attestée par l'étude de leur provenance. C'est, en effet, personnellement et directement qu'Albert le Grand entra en contact avec les idées de David de Dinant. Dans son Commentaire du *De Anima*, il semble bien nous indiquer qu'il y avait encore à cette époque de nombreux disciples de l'hérétique [1] ; et il nous raconte dans sa *Somme Théologique* qu'un de ces disciples, du nom de Baudouin, osa lui soutenir dans une dispute, l'identité de la matière et de Dieu [2]. A lire ces textes de la *Somme Théologique* et du *De Anima*, en considérant de plus les nombreuses réfutations de David que nous trouvons dans les *Métaphysiques* et autres commentaires, on a l'impression que ces doctrines hérétiques qui aboutissaient, comme nous le verrons, à compromettre la valeur philosophique d'Aristote, obtinrent un renouveau de succès entre les années 1260-1275. C'est l'époque aussi de l'Averroïsme avec lequel le système de David a plus d'un point commun ; et c'est à ce moment aussi, vers 1270 très probablement, que Siger de Brabant, un compatriote de David de Dinant, compose son traité *De Anima intellectiva* [3].

Mais ce n'est pas seulement par les disciples de David, qu'Albert le Grand connut les doctrines de ce dernier. Quand il écrivait sa *Somme Théologique*, il y avait longtemps qu'Albert avait entre les mains un manuscrit contenant l'œuvre de David. Dans ses trois

---

lium et corporalium substantiarum. » Mais l'exposé qui suit, et l'ensemble de la question montrent bien qu'il ne s'agit pas ici de David de Dinant. A la question LXXII, a. 1 : *Utrum omnia simul facta sunt*, une nouvelle occasion s'offrait à Albert le Grand de réfuter les théories du philosophe hérétique. Or il ne fait qu'une allusion discrète aux doctrines similaires d'Anaximandre, d'Empédocle et d'Anaxagore qu'il connaît par le 1er livre des Physiques.

1. *De Anima*, liv. I, tr. II, ch. II ; t. V, p. 139. « Sicut adhuc hodie multi errantes faciunt, νοῦν et materiam idem arbitrantes. »

2. *Summa Theol.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 ; t. XXXII, p. 109. « Discipulus autem ejus quidam, Balduinus nomine, contra meipsum disputans, talem licet vilem induxit rationem. »

3. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, p. 113.

grandes recensions du système de David de Dinant : *Summa de Creaturis* II P., q. 5, a. 2 ; *Summa Théologica* II P., tr. I, q. 4, quest. incid. 2, m. 3 ; tr. II, q. 72, m. 4, a. 2, ce n'est pas en effet un résumé qu'il nous donne ; mais il cite textuellement un écrit qu'il a sous les yeux ; il reproduit les arguments de David dans l'ordre même qu'ils ont dans cet ouvrage [1] ; il transcrit la conclusion générale [2] et donne même le titre du livre de David de Dinant : *liber de Tomis*, sive *de Divisionibus* [3]; une fois, il l'appelle aussi *Liber Atomorum* [4], écrit qu'on doit vraisemblablement identifier avec les

---

1. Il est intéressant à ce point de vue de comparer les deux grandes recensions des doctrines de David, de la *Summa de Creaturis*, II, q. 5., a. 2 ; t. XXXV, p. 69 sq. et de la *Summa Theologica*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42-43. Sauf quelques variantes à l'avantage de la première recension, nous trouvons les mêmes preuves et le même ordre dans les arguments. Et cet ordre n'est pas l'invention d'Albert le Grand. Il l'a emprunté aux ouvrages d'Alexandre et de David : « Rationes autem quibus hoc probant sunt istae sicut sunt in libris eorum positae. Prima haec est... » *Summa Theol.*, loc. cit. Dans l'énumération des arguments d'autorité, Albert le Grand conserve aussi l'ordre de l'écrit qu'il a sous les yeux. Voir *Summa Theol.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 ; t.XXXII, p. 108 sq.

2. *Summa de Creat.*, loc. cit., t. XXXV, p. 69 : « Haec sententia [scilicet Deus et hyle sunt idem] in libro David Manthensis invenitur non solum tacta, sed etiam multis rationibus probata. Ex quibus rationibus concluditur in fine sic: Manifestum, etc... » Voir aussi *Summa Theol.*, loc. cit., t. XXXIII, p. 42.

3. Voir *Summa Theol.*, I P. tr. IV, q. inc. ; t. XXXI, p. 140. «... quidam David de Dinanto in libro quem scripsit *de Tomis*, hoc est de *Divisionibus*... » Voir aussi *ibid.*, II P, tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42, 44.

4. *Comm. des Physiques*, liv I, tr, II, ch. x ; t. III, p. 38. « Has autem opiniones sic explanat Alexander in quodam libello, ubi omnia unum esse quod est materia, probare intendit : et David de Dinanto *in libro Atomorum.* » Charles JOURDAIN, au mot *David de Dinant*, dans le *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, d'Ad. Franck, avait indiqué ce second titre de l'ouvrage de David. HAURÉAU déclare que cette indication de C. Jourdain est erronée ; qu'il a mal lu le passage d'Albert le Grand où il est question de ce livre ; et Hauréau cite le texte de la *Summa Theolog.* que nous avons rapporté à la note 3. (Voir *Philosophie Scolastique;* I, 414). Jourdain, dans la seconde édition du *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, Paris 1875, crut devoir, sur ces vives remontrances, corriger son premier renseignement. Nous ne pouvons être aussi docile. Hauréau ne connaissait qu'un seul texte où Albert le Grand parlait du *De Divisionibus* ; nous en avons cité trois ; et de plus, Hauréau fait porter la discussion sur un texte qui est très clair ; ce n'est pas dans la *Summa Theol.*, mais dans le *Commentaire des Physiques* qu'Albert le Grand appelle le livre de David : *liber Atomorum*. De ces deux titres, quel est le plus exact ? Nous ne saurions le dire d'une façon certaine. L'appellation de *Liber Atomorum* n'aurait rien d'anormal. David, il est vrai, n'enseigne pas dans les fragments qui nous sont conservés, une philosophie explicitement atomiste. Mais certains de ses principes : l'unité, l'éternité et conséquemment la conservation de la matière, ne sont pas étrangers à cette philosophie — bien que par le mot hylè, David n'entende point la matière sensible, mais la matière première — fondement dernier de ce qui possède une apparence d'être : ce sens est beaucoup plus extensif que celui admis par Aristote, et aussi par son commentateur Averroës. Cf. GUILLAUME D'AUVERGNE *De Universo*, II Pars, II, ch. VIII ; éd. Venise 1591, p. 803 : « Ratio igitur materiae quam posuit iste Philosophus (Averroës) in libro suo, haec est. Quoniam materia

*quaternuli* condamnés au Concile de Paris[1]. En 1248, Albert le Grand avait donc en sa possession un ouvrage contenant l'exposé doctrinal du système de maître David. Était-ce la rédaction originale de David de Dinant ? Ce n'est pas impossible, bien qu'en principe les manuscrits du *Liber de Tomis* dussent être détruits depuis 1210; cependant nous ne le croyons pas. Albert le Grand nous dit en effet dans sa *Summa de Creaturis* qu'il a trouvé la doctrine de David de Dinant qu'il expose, dans un ouvrage fait par les théologiens[2]. Je suppose qu'Albert veut désigner par là un recueil de propositions extraites de l'ouvrage de David, par les théologiens, en vue des censures de 1210 et de 1215. C'est par ce recueil dont il acquit un exemplaire pendant son séjour à Paris[3], qu'Albert le

prima potentia est substantiae sensibilis ; et adjecit ad declarationem hujusmodi rationis quia substantia sensibilis est ultimus actus materiae primae. Ex hoc igitur manifestum est tibi, quia prima materia non est materia, nisi substantiarum sensibilium. Quare nullo modorum est materia substantiarum intelligibilium, hoc ipsum dixit dictus philosophus latinorum dicens, quoniam solorum corporeorum hylè est materia... » Les sources de David indiquées par Albert le Grand : Empédocle, Anaxagore, Démocrite, les autorités invoquées par David lui-même, en particulier Lucrèce, semblent indiquer une dépendance de la philosophie de David vis-à-vis de l'atomisme grec et latin. En fait, nous ne pouvons apprécier la mesure exacte de cette dépendance, puisque nous ne possédons qu'une partie de l'ouvrage de David — et c'est pourquoi nous ne reviendrons pas sur ce point dans l'étude consacrée à la doctrine ; mais il me paraît très vraisemblable que sa philosophie s'orientait nettement vers l'atomisme. Guillaume de Conches ne serait donc pas le seul représentant de cette philosophie au XII[e] siècle (Voir E. MEYERSON, *Identité et Réalité*, 2[e] éd. ; Paris, 1912, p. 361. — Remarquons aussi que L. MABILLEAU, *Histoire de la Philosophie Atomistique* Paris, 1895, n'a pas cité non plus maître David ; sur Pythagore et David, voir A. E. CHAIGNET, *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne*, 2[e] éd., Paris, 1874, t. II, p. 328).

Nous conserverons cependant l'appellation de *De Tomis* unanimement adoptée et d'autre part pleinement justifiée par les écrits d'Albert le Grand. Dans le problème des sources, nous aurons à étudier la valeur que les historiens ont attribuée à ce titre.

1. HAURÉAU (*Philosophie scolastique*, 1850, t. I p. 414), BARBILLE (*Dict. de Théol. catholique*. t. IV, col. 157), POLZ (*Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, t. III, col. 1417) considèrent les *quatrains* condamnés en 1210, comme un ouvrage distinct du *De Tomis*. H. HAUPT (*Realencyklopädie fur prot. Theol. u. Kirche*. Leipzig, 1898, t. IV, p. 505) ne veut pas se prononcer. Nous sommes enclins à ne voir dans les *Quaternuli* et le *de Tomis* qu'une seule et même œuvre. Albert si bien renseigné sur David ne connaît de lui qu'un seul livre, le *De Tomis*. Ce livre est hérétique ; Albert le Grand n'en possède pas le texte, mais un recueil de propositions fait par les théologiens. (voir note suivante). Il y a donc grande probabilité que le *De Tomis* soit l'ouvrage condamné en 1210.

2. *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV. « Istae rationes inveniuntur in libro David Manthensis per theologos facto, qui totus est haereticus, et in quodam libro antiquo Alexandri cujusdam Graeci. »

3. Je le conclus de ce fait que la *Summa de Creaturis* dans laquelle Albert le Grand nous parle de ce recueil, a été vraisemblablement composé à Paris, avant le départ d'Albert pour Cologne (1248) (Voir PELSTER, S. J., *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Fribourg, 1920, p. 126.)

Grand connut au début de sa carrière intellectuelle les idées de maître David, avant d'entrer en contact avec les disciples de ce dernier. Ce recueil était-il l'expression exacte des doctrines du philosophe hérétique ? Nous n'avons pour l'instant aucun moyen direct de nous en assurer. Mais si nous en jugeons d'après les pièces similaires exécutées dans le même but, par exemple celles concernant Amaury de Bène, saint Thomas, Peckam, Durand de Saint-Pourçain, Occam, nous n'avons pas de raison de douter que ce recueil ne fût fidèle à l'original. Mais de plus, Albert le Grand avait, semble-t-il, un moyen de contrôle que nous n'avons plus. C'était un ouvrage d'Alexandre, le de *Noï* qui traitait de l'esprit, de la matière et de Dieu [1], identique au *De Principio incorporeae et corporeae substantiae* [2]. Cet ouvrage, Albert le Grand le découvrit nous dit-il, dans un manuscrit très ancien [3], en Allemagne, avant de venir à Paris. Il constata entre cet écrit et le *De Tomis* une ressemblance assez grande pour pouvoir affirmer que ce dernier était en grande partie la reproduction du *De Principio incorporeae et corporeae substantiae.*

A défaut du livre même de David de Dinant, les nombreux extraits reproduits par Albert le Grand se présentent donc à nous avec les garanties d'exactitude et de pleine authenticité ; nous pourrons y retrouver la véritable doctrine de maître David.

Le seul fait de posséder un manuscrit des propositions de David, avec la faculté d'y recourir en toutes occasions, nous explique déjà les multiples interventions d'Albert le Grand dans cette question du panthéisme-matérialiste. Les théologiens qui n'avaient pas à leur disposition pareil recueil du *De Tomis*, ne pouvaient en citer les textes exacts, ni intervenir avec efficacité dans le débat. Peut-être, pourrait-on expliquer par là le silence de Guillaume d'Auvergne, Guillaume d'Auxerre et autres dont nous avons parlé. De plus, à

1. *Comm. des Ethiques*, liv. VI, tr. II, ch. XIV ; t. VII, p. 425. « Et in hoc errore fuit Alexander commentator Aristotilis, qui hoc expresse tradidit in quodam libro quem fecit de Noï, hoc est, de mente, et Deo, et materia prima, et in tantum in isto errore concessit, quod etiam causam primam quae Deus est, dixit esse materiam, sed usque ad ultimum praeparatam. » Nous reparlerons d'Alexandre, au ch. IV.

2. *Summa Theol.* I P., tr. IV, q. inc. ; t. XXXI p 139-140. « Alexander etiam in quodam libello quem fecit *de Principio incorporeae et corporeae substantiae*, quem secutus est quidam David de Dinanto... »

3. *Comm. des Sent.* liv. II Dist. I, a. 5 ; t. XXVII, p. 17. « Cum tamen et in hoc mentitus sit, quia ipse (David de Dinanto) hunc errorem ab aliis accepit : nam ego inveni hunc errorem scriptum in uno libro antiquissimo in Alemania in cœnobio quodam, et inscribebatur liber ille cuidam Alexandro graeco. » Le comm. du II^e^ liv. des Sent. ayant été achevé en 1246 (voir Dist. VI, a. 9 ; t. XXVII, p. 139), Albert le Grand avait donc trouvé ce livre avant sa venue à Paris, en 1244.



l'époque où écrivaient ces théologiens, les condamnations si catégoriques de 1210 et de 1215 étaient trop récentes pour que les partisans de David aient osé relever la tête — comme ils le feront plus tard, vers 1260-1270, et par conséquent les discussions étaient closes. Mais il y a plus. Si Albert le Grand s'est efforcé de réfuter la doctrine de David de Dinant, ce n'est pas seulement parce qu'il en avait la faculté. Le manuscrit qu'il possédait n'était qu'une condition *sine qua non* de son intervention efficace. Le motif réel est plus profond. Une grande cause était en jeu. Je ne ferai que l'indiquer ici d'un mot, devant revenir ultérieurement sur ce point. David de Dinant par ses conclusions erronées avait compromis Aristote. Le concile de Paris les avait englobés dans une même condamnation, bien convaincu, en frappant Aristote, d'atteindre les hérésies. Les partisans décidés du Philosophe ne pouvaient donc rester indifférents, Albert le Grand moins que tout autre. En fait, son véritable but — tel qu'il apparaît dans ses œuvres — c'est moins de réfuter David que de dégager Aristote. Et ceci nous explique pourquoi des théologiens, moins intéressés au triomphe d'Aristote qu'Albert le Grand et saint Thomas, ne se sont pas attardés aux doctrines de David de Dinant. Ils ne sentaient point tout l'intérêt de ce débat. La *Somme Théologique* d'Alexandre de Halès ne mentionne qu'en passant et d'une façon anonyme, une des conclusions de David : comme l'hylè est la matière des corps, Dieu est la matière des âmes [1]. Saint Bonaventure n'y fait que de rapides allusions, dans un texte de son *Commentaire des Sentences*[2] et dans l'Hexaëmeron [3]. L'orientation intellectuelle de ces grands

1. ALEXANDRE DE HALÈS *Summa Theologica*, P, II, q. LX, m. 1. éd. de Venise 1575, p. 101. « In genere corporeorum est accipere aliquid primum materiale : ergo in genere incorporeorum videtur quod possit accipi aliquod primum immateriale : sed si hoc est, cum incorporeum non sit materiale corporeum, necesse est esse incorporeum et quod est primum materiale est primum in illo genere : ergo illud erit primum genere incorporeum : ergo vel creatum vel increatum : sed creatum non potest esse, cum de illo similiter possit quaeri : ergo necesse est esse increatum : ergo Deum : ergo de Deo est anima et aliae incorporeae substantiae. Et ita fuit una haeresis que dicebat quod quemadmodum yle fuit materia corporum, ita Deus fuit materia animarum. » P. DUHEM, *Système du Monde*, Paris, 1917, t. V, p. 331-332, a reconnu aussi dans ce texte, une allusion aux doctrines de David de Dinant.

2. *Comm. sur les Sent.*, liv. II, Dist. XVII, a. 1, q. 1 ; éd. de Quaracchi, 1885, t. II, p. 411. « Omnia corporalia producuntur ex aliqua materia, quae est in omnibus corporalibus una : ergo pari ratione spiritualia producuntur ex aliqua spirituali natura, quae in omnibus spiritibus est una ; sed spiritualis substantia, in omnibus reperta per identitatem, non est nisi divina : ergo anima facta est ex Dei substantia. »

3. *Collationes in Hexaëmeron*, Coll. IV ; éd. Quaracchi, 1891, t. V, p. 351, n° 11. « Quarta divisio est in *unum* et *multa*, et de illa multi sunt errores. Quidam dixerunt, quod omnia sint unum ; ut sicut una est materia, ita una forma radicalis, et postmodum multiplicatur secundum *modum essendi* et variatur. Et hoc nihil aliud est

théologiens les rendait, dans cette question, moins clairvoyants et moins perspicaces que les docteurs dominicains, Albert le Grand et saint Thomas.

Saint Thomas a réfuté beaucoup moins souvent les doctrines de David de Dinant ; sans doute parce que lui non plus ne possédait pas de manuscrit du *De Tomis* ; mais néanmoins il s'est intéressé assez vivement — par ricochet — au système de David. Dans ses œuvres nous relevons en effet un certain nombre de citations explicites.

*Comm. sur les Sentences*, liv. II, Dist : XVII, q. I. a. I.
Utrum anima humana sit de essentia divina ?
*De Veritate*, q. XXI, a. 4.
Utrum omnia sint bona prima bonitate ?
*Summa contra Gentiles*, liv. I, ch. XVII.
Quod in Deo non est materia.
*Summa Theologica*, I P., q. 3, a. 8.
Utrum Deus in compositionem aliorum veniat ?

De plus dans ces articles, un certain nombre d'objections sont empruntées aux doctrines de David.

*Summa Theol.*, I P. q. III. a. 8, ad 3um.
Voir Albert le Gr., I Sent., Dist. XX, a. I ; t. XXV, p. 545.
*Ibid.*, I P. ,q. XC, a. I, ad 3um.
Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei ? C'est exactement la même objection que dans la question précédente, extraite du *De Tomis* et citée plusieurs fois par Albert le Grand.
*Comm. des Sent.*, liv. II, Dist. XVII, a. I. ; ad 4um et ad 5um.
Cet article est dirigé en grande partie contre David de Dinant. Saint Thomas expose la doctrine de ce dernier dans le corps de l'article ; mais de plus les objections troisième et quatrième sont encore empruntées au *De Tomis*.
Voir Albert le Gr., loc. cit.; voir aussi *Summa de Creat.*, II P. q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 68.

On remarquera à la lecture de ces passages que saint Thomas ne cite pas d'une façon textuelle ; de plus, il paraît très peu probable qu'il ait jamais eu devant les yeux, le recueil des propositions de David que possédait Albert le Grand ; c'est par ce dernier qu'il a

---

dicere, quam quod illa propositio : homo est asinus, sit vera *per se*, falsa *per accidens*. » Comme les éditeurs de Quaracchi, nous pensons que ce texte fait allusion aux théories d'Amaury de Bène et de David de Dinant. Mais je ne crois pas que saint Bonaventure se préoccupe d'une façon spéciale de ces hérésies, ni même de l'Averroïsme, comme l'affirme R. GUARDINI, *Die Lehre des Heil. Bonaventura von der Erlösung* Düsseldorf, 1921., p. 55.

connu David, et c'est à son *Commentaire des Sentences* et à la *Summa de Creaturis* qu'il emprunte les textes mentionnés plus haut.

Mais si saint Thomas ne nous fournit aucun nouvel extrait du *De Tomis*, il ne faudrait pas en conclure que son témoignage soit sans valeur. Les citations que nous avons relevées, manifestent chez saint Thomas, avec sa dépendance vis-à-vis d'Albert le Grand, au moins un certain souci personnel d'intervenir dans le débat. De plus, il nous a esquissé en bref, une synthèse comparative du système d'Amaury de Bène et de David de Dinant, qu'on chercherait en vain chez maître Albert. Et tout cela nous servira plus tard, à apprécier à sa juste valeur la signification historique du *De Tomis*.

Mais disons-le tout de suite : sorties du XIII[e] siècle, hors de leur cadre historique, jugées d'une façon abstraite et sans tenir compte des luttes engagées autour de l'aristotélisme, les doctrines de David de Dinant ne représentent qu'un curieux jeu de l'esprit, sans plus d'importance. Aussi, après le XIII[e] siècle, les écrivains parleront de David de Dinant, uniquement parce que saint Thomas en a parlé : ainsi Sylvestre de Ferrare [1], et Cajetan [2]. Pour eux, David n'est plus qu'un nom. Denys le Chartreux lui-même [3] ne parle de David de Dinant que d'après les ouvrages de saint Thomas.

1. Voir *Sancti Thomae Aquinatis Summa contra Gentiles, cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, liv. I, q. XVII ; éd. Léonine, Rome, 1918, t. XIII, p. 47.

2. Voir *S. Th. Aq., Summa Theol.*, cum commentariis Thomae de Vio Cajetani, I P., q. III, a. 8 ; éd. Leonine, Rome, 1888, t. V, p. 48. — Capréolus dans ses *Defensiones theologiae*, II Sent., Dist. XVII ; éd. Paban et Pègues, Tours, 1903, p. 112 sq, ne mentionne même plus le nom de David qu'il trouvait cependant dans le texte correspondant de saint Thomas.

3. Voir *Commentaire des Sentences*, liv. IV, Dist. 8, q. 5 : *An Deus sit simplex* ? éd. de Montreuil-Tournai, 1902, t. XIX, p. 389. Denys le Chartreux ne fait que reproduire le texte de s. Thomas, *Summa Theol.*, I P. q. III, a. 8. Il rappelle aussi que s. Thomas a parlé de David de Dinant, dans sa *Somme contre les Gentils*, liv. I, ch. XVIII (XVII).

Opera Minora, *Elementatio philosophica*, Propos. 85 ; t. XXXIII, p. 91. « Infinita igitur fuit imperitia, imo dementia, David de Dinando perhibentis Deum et materiam primam esse idem, eo quod utrumque simplicissimum quid consistat, neque per differentiam aliquam ab invicem distinguantur. »

Ibid., *Creaturarum in ordine ad Deum consideratio theologica*, a. 67 ; t. XXXIV, p. 150. « Antiquorum insuper ruditatem, Deum esse de essentia omnium rerum, animam quoque simpliciter fore unam dicentium, moderni quidam secuti sunt : sicut David de Dinando, dividens res in tres partes, in corpora, animas et substantias separatas aeternas; et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora dixit ὕλην, id est materiam ; id autem indivisibile ex quo constituuntur animae dixit νοῦν idest mentem; primum quoque indivisibile in substantiis aeternis, Deum; et haec tria unum esse ex quo sequitur, omnia unum esse. Sed positio ista rudissima est. » Ce texte est emprunté à s. Thomas, *Comm. des Sentences* liv. II, D. XVII, q. 1. a. 1.

*Summa fidei orthodoxe* liber I, a. 4 : *An Deus sit corpus* ; t. XVII, p. 30. « Denique

Au XVe siècle, seuls, des érudits pouvaient encore s'intéresser d'une façon personnelle à l'œuvre de Dinant. Et c'est le cas de Nicolas de Cues [1] qui semble avoir connu David autrement que par Albert le Grand et saint Thomas.

C'est en 1449, que Nicolas de Cues parle pour la première fois me semble-t-il, de David de Dinant, et voici en quelle occasion. Le 12 février 1440, Nicolas achevait à Cues la composition du *De Docta Ignorantia.* D'abord favorablement accueilli ou bénignement critiqué, cet écrit fut vivement attaqué en 1449 par Jean Wenck de Herrenberg. Dans son *De Ignota Litteratura,* Wenck reprend les principales affirmations de Cusa et cherche à montrer que certaines sont « dissonantes d'avec la foi, offensives des esprits pieux et de nature à détourner vainement du service de Dieu. » C'est une critique des grandes idées de la *Docte Ignorance*, présentées sous forme de conclusions et de corollaires. La troisième conclusion est résumée ainsi par J. Wenck : *Quidditas rerum, que est encium veritas in sua puritate est inattingibilis.* » ; et il y rattache comme deuxième corollaire, cette autre formule : « *Omne quod concipitur esse non magis est quam non est.* » Et à ce propos, J. Wenck dit de Cusa qu'il divague plus encore que les anciens Béghards de Strasbourg [2]. Nicolas de Cues — il l'a montré en maintes occasions. n'était pas homme à se laisser attaquer sans riposter. Il répondit à Wenck par l'*Apologia doctae ignorantiae* ; et c'est dans cet ouvrage, en défendant la troisième conclusion rapportée plus haut, que Nicolas de Cues parle de David de Dinant.

En ce passage de l'*Apologia* ,il déclare qu'il est dangereux de mettre entre les mains des faibles, certains livres : ceux, par exem-

---

elucescit quod Deus non est alicui commiscibilis, neque anima mundi, vel primi caeli, ut quidam ponebant; nec esse formale omnium rerum, ut fertur fuisse Amalriciorum opinio, nec prima materia rerum, quemadmodum David de Dinando stultissime dixit. Deus enim est prima causa efficiens ; causa autem efficiens est causa extrinseca, nec compositionem ingreditur. Dicitur autem Deus causa esse omnium effective et exemplariter, secundum Dionysium. » Cité d'après s. Thomas, I. P. q. III. a. 8.

1. Tous les renseignements qui vont suivre sont empruntés aux ouvrages de M. Vansteenberghe sur Nicolas de Cues : Le « *De Ignota litteratura de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues,* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* B. VIII, H. 6, Münster 1910 ; *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XVe siècle,* dans la même collection, B. XVI, H. 2-4, Münster 1915 ; *le Cardinal Nicolas de Cues,* Paris, 1920. L'auteur a bien voulu attirer notre attention sur certains points et nous copier les textes que nous reproduirons plus loin. Nous lui en témoignons notre plus vive gratitude.

2. *De Ignota Litteratura,* loc. cit., p. 29. « Ymmo plus desipit olim Beghardis Argentinensibus per eorum episcopum dampnatis, qui dicebat se esse Deum per naturam sine distinctione... »



ple, de Denys l'Aréopagite, de Marius Victorin, de Scot Erigène et de David de Dinant [1].

1. *Apologia doctae ignorantiae*. Bâle, 1565, p. 72-73. « Licet etiam sit intelligibilis (quidditas) ut opponit (adversarius), tamen actu numquam intelligitur, sicut Deus est summe intelligibilis, et sol summe visibilis. Nec sequitur ex coïncidentia etiam oppositorum in maximo, hoc venenum erroris et perfidiae, scilicet destructio seminis scientiarum primi principii, ut impugnator elicit : nam illud principium est quo ad rationem discurrentem primum, sed nequaquam quo ad intellectum videntem, ut supra de hoc dictum est. Neque verum est, si Deus est omne quod est, quod propterea non creaverit omnia de nihilo. Nam cum Deus solus complicatio omnis esse cuiuscumque existentis, hinc creando explicavit cœlum et terram : imo quia Deus est omnia complicite, modo intellectualiter divino, hinc et omnium explicator, creator, factor, et quidquid similium dici potest, sicut magnus attestatur Dionysius. Et si fuerunt Begardi qui sic dicebant, ut scribit, scilicet se esse Deum per naturam : merito fuerunt condemnati, prout etiam Almericus fuit, per Innocentium tertium condemnatus, in Concilio generali ( de quo in cap. condemnatus, de summ. tri.) qui non habuit sanum intellectum, quomodo Deus est omnia complicite, de cujus erroribus Joannes Andrea aliqua recitat in novella. Accidit autem hoc viris parvi intellectus, ut in errores incidant, quando altiora sine docta ignorancia perquirunt, et fiunt ab infinitate lucis summae intelligibilis oculo mentis caeci, et suae caecitatis scientiam non habentes, credunt se videre, et quasi videntes indurantur in assertionibus, sicut Judaei per literam, non habentes spiritum, ducuntur in mortem, sicut et alii qui cum vident sapientes putant ignorantes et errantes, quando in eis legunt sibi insolita, et maxime quando reperiunt eos credere, cum se cognoscunt ignorantes. Unde recte admonent omnes sancti, quod illis debilibus mentis oculis, lux intellectualis subtrahatur. Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini, ad Candidum Arrianum, clavis Philosophiae Theodori, Joannis Scotigenae περὶ φύσεως tomi, David Dynanto, commentata Joannis de Mosbach, in Propositiones Proculi, et consimiles libri ostendendi. » Cette dernière proposition, telle qu'on la trouve dans l'édition de Bâle, ne me paraît pas exacte sur plusieurs points. Au lieu de *Clavis Philosophiae Theodori*, ne faut-il pas lire *Clavis Phisicae Honorii* ? Au point de vue paléographique, la confusion de ces différents termes était facile à commettre. De plus, on comprend bien que Nicolas de Cues ait attiré l'attention sur les dangers que pourrait produire la lecture du *Clavis Physicae*. Cette œuvre d'Honoré d'Autun est en effet un extrait commenté du *De Divisione Naturae* de Scot Erigène. Enfin il est à remarquer que la Bibliothèque de Cues possède encore un exemplaire du *Clavis Physicae* (Voir *Verzeichnis der Hs. Sammlung des Hospitals zu Cues*, bearb. von D[r] J. Marx, Trèves, 1905, n[o] 202). J. A. Endres. (*Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12 Iahrh.*, Kempten 1916, p. 64) indique trois autres manuscrits de cet ouvrage. — Au lieu de *Johannis Scotigenae* περι φύσεως tomi, David Dynando, il faut lire, me semble-t-il : J. S. π. φ., *tomi David* (*is*) *Dynando*. Le mot *tomi* est le titre même de l'ouvrage de David, comme περι φύσεως celui de Scot Erigène ; — Enfin, au lieu de *commentata*, il faut comprendre *commentaria*. Il s'agit des commentaires de Proclus par Berthold de Mosbourg (Voir Grabmann, *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1910, p. 53-54 ; et Bauemker, *Der Platonismus im Mittelalter*, Münich, 1916, p. 36.) En définitive, Nicolas de Cues met en garde contre les écrits néoplatoniciens : ceux du pseudo-Denys Aréopagite, le *Liber de Generatione divini Verbi, ad Candidum Arianum* de Marius Victorinus (Voir P. L., t. VIII, col. 1019-1040 ; pour l'orientation néoplatonicienne de Mar. Vict., voir Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, herausg. von D[r] M. Baumgartner. Berlin, 1915, p. 148), le *Clavis Physicae* d'Honoré d'Autun, le *De Divisione* de Scot Erigène. Et parmi ces ouvrages néoplatoniciens., N. de Cues place le *De Tomis* de David de Dinant.

Cette façon de parler laisse naturellement supposer que Nicolas de Cues possédait ces ouvrages dangereux, et donc aussi le *De Tomis*. Sans aucun doute, il a lu dans le texte même de *De Divisione naturae* de Scot Erigène [1] qu'Honorius III en 1225, avait condamné à être brûlé [2]. Et on incline à penser qu'il devait avoir aussi un manuscrit du *De Tomis*. Cette forte présomption devient une quasi-certitude quand de l'*Apologia doctae ignorantiae* on passe au *Tetralogus de non aliud* composé à Rome, vers le mois de janvier 1462 [3]. Dans un dialogue avec Ferdinand Martins, Nicolas de Cues est amené à exposer la doctrine de David de Dinant, et fournit même sur ce point une indication importante dont Albert le Grand et saint Thomas n'avaient pas parlé. D'après ces derniers, — nous le verrons bientôt longuement — David de Dinant aurait admis trois principes indivisibles : l'hylè fondement des corps, le *νοῦς*, fondement des âmes, et Dieu, fondement des esprits séparés ou des substances éternelles. Or, d'après Cusa, maître David aurait ajouté un quatrième principe — s'identifiant d'ailleurs substantiellement avec les trois autres : la *φύσις*, principe indivisible des mouvements [4].

1. Voir VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance*, p. 150-151. Nicolas de Cues écrit en 1454 à Bernard de Waging : « Ago gracias pro muneribus, et maxime pro munusculo precioso, nam complectitur omnia quam breviter ; puto ex Iohanne scoterigena qui primo transtulit Dionisium tempore Karoli magni, in libro peri fiseas esse abstracta ; *memor sum me illa ibi ad litteram legisse*. »

2. Voir DENIFLE-CHATELAIN. *Chart. Univ. Paris*, t. I, p. 106. Malgré ces ordres si précis et si sévères, il reste encore aujourd'hui du *De Divisione naturae*, au moins sept exemplaires complets ou partiels. Nous connaissons celui de Bamberg par la dissertation de A. SCHMITT, *Zwei noch unbenützte Handschriften des Joannes Scotus Erigena, Programm des K. neuem Gymnasiums in Bamberg*, 1899-1900. Nous avons examiné les six autres manuscrits qui se trouvent en France. Nous reviendrons ailleurs sur ce point.

3. VANSTEENBERGHE, *Nicolas de Cues*, p. 273.

4. NICOLAS DE CUES *Tetralogus de non aliud*, éd. Uebinger, Paderborn, 1888, p. 180-181.

*Nicolaus*... Numquid et id etiam considerasti ; quomodo unum esse veluti omnium elementum theologus [c. a. d. Denys] dicit, Deum tamen in mystica theologia unum negat ?

*Ferdinandus*. Consideravi, inquam, ipsum dixisse, veluti ais ; sed, quaeso, quid per hoc expresserit, dissere.

*Nic*. Dicere ipsum voluisse arbitror ; sicut uno sublato cessant singula et quemadmodum elemento sublato desinunt elementa, ita ipso A [c'est-à-dire le Non Aliud, Dieu] summoto omnia pariter cessant. Habet enim se modo ad cuncta intimiore penitiore que quam elementum ad elementata.

*Ferd*. David igitur de Dynanto et philosophi illi, quos secutus is est, minime errarunt, qui quidem Deum, hylen et noyn et physin, et mundum visibilem deum visibilem nuncuparunt.

*Nic*. David hylen corporum principium vocat, noyn seu mentem principium animarum, physin vero seu naturam principium motuum et illa non vidit differre inter

Mais ce renseignement, où Cusa l'a-t-il puisé ? On ne trouve rien de semblable dans les documents que nous avons indiqués précédemment. Dès lors, Nicolas de Cues l'aurait-il connu directement par un manuscrit du *De Tomis* ? C'est l'hypothèse qui nous paraît la plus probable. On comprend ainsi qu'ayant lu personnellement l'ouvrage de David de Dinant, Nicolas l'ait classé parmi les livres interdits aux esprits faibles.

On ne trouve plus aujourd'hui ce manuscrit du *De Tomis* à la Bibliothèque de Cues, ni d'ailleurs celui du *De Divisione naturae* de Scot Erigène. Nicolas ne pouvait pas laisser à l'hôpital de Cues des ouvrages dangereux et condamnés explicitement par des conciles. S'il les a possédés comme bien propre, il est probable qu'il les aura emportés à Rome. C'est là, vraisemblablement, qu'on retrouvera quelque jour l'œuvre de David de Dinant.

En attendant cette découverte, nous avons en définitive pour connaître les doctrines du maître hérétique, les extraits d'Albert le Grand et les indications de saint Thomas, auxquels nous avons reconnu la plus grande valeur ; et c'est en nous basant sur ces documents que nous allons maintenant exposer le système de David de Dinant.

---

se ut in principio, quocirca sic dixit. Tu autem iam ipsum A haec ipsa vidisti definire ipsumque in ipsis esse, et si ipsorum sit nullum. Ideo haec et huiusmodi nihil te moveant, quod scilicet theologus unum veluti elementum dicat, sed semper ad ipsum A et praemissa recurrens non errabis.

*Ferd.* Sancte me instruis informasque, idque etiam mihi admodum est gratum, quod ad Caium theologus scripsit. Est enim lucidum et ad ea quae dixisti conforme atque consentaneum.

*Nic.* Quidnam illud ?

*Ferd.* Quando aiebat theologus : si quis Deum videns intellexerit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid. Unde si David de Dynanto Deum vidisset esse hylen aut noyn aut physin, utique aliquid et non Deum vidisset.

*Nic.* Mirabilis es, Ferdinande...

Sur les deux interlocuteurs, Nicolas et Ferdinand, voir VANSTEENBERGHE, *Nicolas de Cues*, p. 274.

---

# CHAPITRE III

## EXPOSÉ DU SYSTÈME DE DAVID DE DINANT [1]

Dans son *Commentaire des Sentences* [2], traitant le problème de la nature de l'âme, saint Thomas fut amené à présenter une vue d'ensemble du système de David de Dinant. « Quelques anciens philosophes, nous dit-il, se sont trompés en croyant que Dieu entrait comme élément essentiel dans la nature de tous les êtres ; ils admettaient en effet que toutes les réalités ont une substance commune et ne diffèrent tout au plus, comme disait Parménide, que par des apparences sensibles et pour un jugement superficiel. Ces doctrines des anciens philosophes furent adoptées par quelques modernes, en particulier par David de Dinant. Ce dernier divisait les êtres en trois groupes : le groupe des corps, celui des âmes et celui des substances éternelles séparées. Au premier indivisible, fondement des corps, il donnait le nom d'*hyle* ou de matière première ; au premier indivisible, fondement des âmes, le nom de *νοῦς* ; et il appelait Dieu, le premier indivisible, fondement des substances éternelles. Et, d'après lui, ces trois indivisibles ne constituaient qu'une seule et même réalité et par conséquent, toutes choses étaient *une* par essence. »

Nous avons dans ces quelques lignes de saint Thomas l'exposé succinct et authentique, du système de maître David, à son achèvement. Au terme de ses élucubrations, le théologien hérétique en arrivait à identifier dans un seul et même être Dieu, l'esprit et la matière. C'est donc à bon droit que David de Dinant est compté

1. Nous sommes très heureux de témoigner ici notre fraternelle reconnaissance au R. P. BERNARD, O. P., pour les conseils et les lumières dont il nous a fait si largement bénéficier.

2. *II Sent.*, D. XVII, q. I, a. 1. « Respondeo dicendum, quod quorumdam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum : ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dixit : et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni : ut David de Dinando. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas ; et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit yle ; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit noym vel mentem ; primum autem indivisibile, in substantiis aeternis dixit Deum ; et haec tria esse unum et idem : ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. »



parmi les panthéistes du Moyen Age. Mais quelle est la nature de ce panthéisme ; par quelles voies, David est-il parvenu à formuler sa doctrine ; peut-on saisir dans ses lignes générales, sa mentalité philosophique ? Ce sont là, autant de questions, que nous voudrions essayer de résoudre. Comme on pourra s'en rendre compte, le problème est plus complexe que l'ont supposé certains historiens, simplifiant la question par ignorance des documents, ou par inaptitude générale à comprendre le langage et les idées des théologiens médiévaux[1]. Nous nous bornerons pour l'instant à saisir dans ses nuances le système de maître David, à l'aide des citations que nous avons énumérées plus haut ; nous réservons l'exposé de la critique qu'en ont fait Albert le Grand et saint Thomas ainsi que le problème des sources, pour des études subséquentes.

## I. — Sa Philosophie de l'être et du paraître.

A la base et au terme du système de David, se trouve une conception matérialiste du monde. Pour David — c'est une remarque d'Albert le Grand[2] — comme pour les anciens philosophes grecs, Mélissus et Parménide, dont parle Aristote au premier livre des *Physiques*, comme pour Démocrite, disciple d'Anaximène, et pour l'école hylézoïste grecque, la matière est non seulement l'unique principe de toutes les réalités corporelles, mais l'unique fondement, la substance commune de tous les êtres[3]. David de Dinant est matérialiste, avec certaines particularités, sans doute, nous le verrons bientôt, mais matérialiste néanmoins. Saint Thomas[4], avec un esprit de synthèse remarquable — a noté ce caractère. A la question :

1. Nous avons pris une connaissance directe des études écrites sur David de Dinant dont nous donnerons une liste complète. Mais nous croyons qu'il n'y a pas d'intérêt ici, sauf sur certains points, à rapporter les opinions de tel ou tel historien. Nous nous attacherons à saisir à travers les textes qui nous en restent, la doctrine même de David ; ces textes nous ne les reproduirons pas ici sauf exception ; il nous paraît préférable de les grouper à la fin de notre étude.

2. *Commentaire des Physiques*, liv. I, tr. II, ch. x ; éd. B., t. III, p. 36-37.

3. Albert le Gr., *Comm. des Métaphysiques*, liv. I, tr. IV, ch. vii ; éd. B., t. VI' p. 70-72.

4. Summa Theol., I P. q. III, a. 8. « Respondeo dicendum quod circa hoc [Utrum Deus in compositionem aliorum veniat] fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum, in lib. 7 de Civ. Dei (cap. 6) et ad hoc etiam reducitur quod quidam dixerunt : Deum esse animam primi cœli. Alii autem dixerunt : Deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum. Tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit : Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem : neque est possibile, Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire : nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. »

Dieu entre-t-il en composition avec d'autres êtres, il répond en distinguant tout d'abord trois catégories d'erreurs sur ce point. Les uns ont affirmé, au témoignage de saint Augustin que Dieu est l'âme du monde... D'autres ont dit : Dieu est le *principe formel* de toutes choses : c'est l'opinion des Amauriciens ; mais il y a une troisième erreur, la plus folle, celle de David de Dinant : d'après ce dernier, Dieu serait la *matière première* c'est-à-dire le *principe matériel* de toutes les réalités... » Voilà marquée en termes aristotéliciens la distinction très nette entre les doctrines d'Amaury de Bène et celle de maître David — si souvent confondues par les historiens contemporains. Amaury de Bène et David de Dinant sont panthéistes ; mais on aurait tort d'essayer entre eux quelque rapprochement [1] ; ils sont séparés par toute la distance qui se trouve entre la matière et la forme, dans le système d'Aristote et dans les conceptions philosophiques médiévales ; et déjà nous pouvons percevoir qu'à des tendances aussi diverses, il faudra chercher des origines différentes. Cette distinction entre le principe matériel et le principe formel nous apparaît donc ici de première importance ; ce n'est point, comme le croyait Hauréau — une « distinction vraiment trop subtile (!) [2]

Cette conception matérialiste du monde, David de Dinant cherchait à la justifier par une philosophie de l'être et du paraître ; terme peut-être de ses raisonnements dialectiques, mais par ailleurs principe psychologique de toutes ses erreurs. A la suite de ses maîtres grecs, David distingue dans chacune des réalités, comme dans l'ensemble du monde, et dans les principes indivisibles : l'hylè, le *νοῦς* et Dieu, un être *secundum rationem* et un être *secundum sensum*, c'est-à-dire, un être qui possède une entité véritable, et un être qui n'est réalité que pour une estimation sensible et pour un jugement superficiel [3]. Et même la raison s'y trompe. Parfois son jugement est réel ; quand on dit, par exemple, que l'homme est blanc, ce n'est pas seulement une idée qu'on entend signifier, mais la réalité même que l'on prétend atteindre [4]. Mais n'arrive-t-il point aussi que nous déclarions comme être réel ce qui se trouve en dehors de tout être véritable. Pour échapper à ces erreurs, il importe donc

1. Nous insisterons sur ce point dans l'étude des sources de David de Dinant, qui constituera le IVe chapitre de notre travail.

2. HAURÉAU, *Philosophie scolastique*, Paris, 1850, t. I, p. 413.

3. ALB. LE GR., *I Phys.*, tr. II, ch. x ; éd. B., t. III, p. 37-38 ; *Summa de Creaturis*, II P., q. 5, a. 2 ; éd. B., t. XXXV, p. 70 ; *Summa Theol.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 ; éd. B., t. XXXII, p. 108.

4. ALB. LE GR., *I Phys.*, tr. II, ch. x ; éd. B., t. III, p. 38.

de délimiter avec précision le domaine de l'être véritable et de l'être en apparence. C'est par là que nous pourrons mesurer aussi le scepticisme de maître David ; je n'entends point un scepticisme théorique vis-à-vis de la raison abstraite, mais une défiance pratique vis-à-vis des jugements de tous ceux qui n'ont point sur l'être les idées du maître.

Acceptons, comme David de Dinant, la théorie de la composition hylémorphique des réalités corporelles [1] et recherchons lequel de ces deux composants, la matière ou la forme, est l'être véritable. Sous la plume d'Albert le Grand et de saint Thomas, pareille enquête n'aurait point de sens. La matière et la forme existent, l'une et l'autre, non point sans doute d'une façon identique, mais analogiquement. Ce dernier mot ne s'est jamais rencontré sous la plume de David; son esprit unilatéral et simplificateur n'a point compris la théorie de l'analogie ; c'est ce qui explique qu'il ait même pu se poser pareille question sur l'être véritable. Et à ce problème, il donne cette réponse. Les formes ne sont que des apparences d'être [2]. David ne refuse donc point une certaine existence ni une certaine vérité aux formes des choses ; mais leur existence n'est point véritable ; elles n'ont de réalité que pour les sens ; c'est au jugement des sens que le monde est grand, qu'il est en mouvement ; mais au jugement de la raison, entendons, au jugement conforme à la réalité, il n'y a ni grandeur, ni mouvement. Le monde est indivisible et immobile ; le temps, le lieu n'ont que des apparences d'être ; et il faut en dire autant du mouvement local, et de tout autre espèce de mutation [3].

Mais par ailleurs, ce qui met de la diversité dans le monde, ce sont les formes ; or si ces formes, quelles qu'elles soient, n'ont de l'être que l'apparence, il faut en conclure que la diversité dont elles sont la cause, n'est, elle aussi, qu'apparente. Le divers n'existe que pour les yeux des simples, et conséquemment les formes ne peuvent être appelées tout au plus que des accidents de l'être. Sur ce tout dernier point, nous ne possédons pas de texte explicite de David de Dinant ; mais l'ouvrage d'Alexandre, qu'Albert le Grand

1. David de Dinant n'expose pas explicitement et pour elle-même cette doctrine ; mais celle-ci est supposée dans maints arguments de David. Voir Alb. le Gr., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; éd. B., t. XXXV, p. 69. — *I Sent.*, D. XX, a. 1 ; t. XXV, p. 545. — *II Sent.*, D. I, a. 5 ; t. XXVII, p. 17. — *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42. — Ce qu'Albert le Grand dit des anciens philosophes, *De Anima*, I liv., tr. II, ch. II ; t. V, p. 139, s'applique aussi à David de Dinant.

2. Voir note 3.

3. Alb. le Gr., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 71.

nous présente comme la source principale du maître hérétique et dont il nous a donné le résumé, nous en fournit les raisons précises. Tout ce qui survient à un être, dit Alexandre après Xénophane, ne fait point partie de la substance de cet être. La substance pose une réalité dans son existence ; par conséquent tout ce qui vient s'ajouter à cette réalité ne peut être considéré comme sa substance. C'est une nouvelle acquisition qui présuppose un fonds établi.

De plus ces différences additionnelles ne modifient point la substance de l'être ; on pourrait les comparer à des remous de surface qui laissent immobiles les eaux profondes de l'océan. Enfin ces différences, puisqu'elles ne font point partie de la substance, ne sont qu'accidentelles [1]. Et les conclusions se déduisent d'elles-mêmes : tout ce qui fait l'objet de nos perceptions sensibles, est consécutif à la substance des êtres : pour être grand, mobile, arbre ou animal, il faut d'abord exister. Les déterminations postérieures — c'est-à-dire les formes des réalités, ne sont donc qu'adventices à la substance qu'elles supposent ; en d'autres termes les formes ne sont que des réalités accidentelles, apparentes et inconstantes [2].

En dehors des formes, il ne reste que la matière ; la matière seule aura donc un être véritable. David de Dinant est très net à ce sujet : Vere enim est secundum rem, quod ratam et veram habent entitatem : et haec est materia prima quae sola entitas est rerum [3]. C'est que, pour maître David, l'être véritable doit être immobile, indivisible et universel, toutes qualités que possède seule la matière première. Si en effet on abstrait des réalités les formes qui les diversifient et leur communiquent ce masque d'être, objet de notre connaissance sensible, il ne reste qu'une substance unique, se retrou-

---

1. ALB. LE GR., *Comm. des Metaph.*, liv. I, tr. IV, ch. VII ; t. VI, p. 71. « Ulterius autem probat Xenophanes ex his omnia esse substantialiter unum, supponens tres propositiones quarum una est, quod de consequentibus esse, nihil est substantia rei : Secunda est, quod differentiae accidentales non variant substantiam. Tertia est, quod consequentia esse sunt accidentia. Et inde processit sic : quaecumque sunt post prima de essentia rei existentia, sunt esse substantiae consequentia. Omnia autem quae sunt, sunt post prima superius inducta, quae sunt rerum substantia. Ergo omnia quae sunt, sunt esse substantiae consequentia. Non enim posset poni forma, quae est substantia, praecedere materiam, nisi poneretur esse lumen Dei vel νοῦ sive intelligentiae : haec autem sunt eadem ipsi materiae : ergo ut lumen illorum praecedit esse substantiae ipsa forma : omnia igitur substantiae esse sunt consequentia : ergo per primam propositionem sunt illa non substantiae ; ergo sunt accidentia si aliquid sunt, sicut dicit tertia supposita propositio ; ergo non distinguit in esse substantiali, sicut dicit propositio secundo supposita. Ex hoc igitur concluditur : quaecumque in esse substantiali indifferentia sunt, substantialiter eadem sunt : ergo omnia quae sunt, substantialiter et in esse substantiali eadem sunt. »

2. ALB. LE GR., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 71.

3. ALB. LE GR., *I Phys.*, tr. II, ch. x ; t. III, p. 37-38.



vant partout la même, commune à tout ce qui existe et qui est la matière première. Platon ne l'a-t-il point comparée à la matrice qui contient tous les êtres de la nature ? Et Aristote n'a-t-il point dit que la matière première enfante la nature tout entière[1] ? Nous reviendrons plus loin sur les qualités que David attribue à la matière première ; ces quelques considérations suffisent pour l'instant à nous faire soupçonner les raisons qui déterminèrent maître David à ne voir que dans la matière seule, l'être véritable.

D'après cette philosophie de David de Dinant, le domaine de l'apparaître est immense ; il s'étend à toutes les diverses manifestations du monde, mais c'est la superficie des choses ; au fond, nous trouvons l'identité de toutes les réalités dans la matière première. L'homme et l'âne — c'est l'exemple de David — nous apparaissent différents ; mais le jugement de raison ne peut sanctionner cette diversité. De même, la contradiction entre des propositions ne peut être qu'apparente ; le vrai et le faux s'identifient dans un principe supérieur[2]. Telles sont les aboutissants d'une logique rigoureuse à laquelle, il faut le reconnaître, David de Dinant n'a jamais voulu se soustraire.

Nous pouvons juger aussi du matérialisme de David de Dinant. Ce théologien n'est pas matérialiste, malgré l'opinion d'Albert le Grand, comme les philosophes qui, jugeant d'après les sens, ne prêtent d'existence qu'à la matière sensible et apparente. Toute sa philosophie de l'être et de l'apparaître, constitue même une réfutation constante d'un pareil système. David n'est pas plus matérialiste au sens moderne du mot, que Scot Erigène et Abélard ne sont rationalistes. Dès lors qu'il admettait la composition hylémorphique des êtres, il posait à côté de la matière un second principe d'existence ; et sa philosophie, au fond, nous apparaît comme un compromis en vue de conserver le double principe cosmologique d'Aristote — la matière et la forme — tout en établissant l'unicité de l'être. Ce compromis n'était possible, qu'à la condition de confondre les notions aristotéliciennes ; et de fait, comme nous l'avons vu, David de Dinant donne le nom de forme, à toutes les apparences sensibles qui relèvent du domaine de la matière, réservant cette dernière appellation à la matière première, unique réalité véritable, selon lui, mais réalité invisible, dont seuls les philosophes, poussés par la logique de leurs déductions, admettent l'existence.

1. Alb. le Gr., *Summa Theol.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 ; t. XXXII, p. 108 ; voir aussi *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 71.

2. Alb. le Gr., *I Phys.*, tr. II, ch. x ; t. III, p. 37.

Cette matière première, c'est l'*ens secundum rationem;* ce n'est pas là matière sensible aux yeux des philosophes-enfants ; pour être matérialiste, comme David de Dinant, il faut raisonner et croire à la dialectique.

Au terme de cet exposé, nous pouvons donc conclure que l'unique réalité dans le monde des corps, c'est la matière première, réalité indivisible, et dans laquelle viennent s'identifier les multiples êtres de la nature physique [1], auxquels les formes ne communiquent qu'une diversité apparente et éphémère. Et ce qui est vrai pour la catégorie des êtres corporels, l'est aussi pour le monde des âmes et celui des substances éternelles. Le νοῦς et Dieu jouent le même rôle vis-à-vis des esprits humains et des substances séparées que la matière vis-à-vis des corps, et pour les mêmes raisons [2].

Mais dès lors un nouveau problème se pose : ces trois indivisibles sont-ils distincts l'un de l'autre ? ; ou bien ont-ils des rapports entre eux ? et quelle est nature de ces rapports ? David de Dinant a cherché une solution à ces différents problèmes.

## 2.— Le νοῦς et la matière première sont identiques.

David de Dinant est un pur logicien. Un des grands principes qui domine sa philosophie des identités, c'est que tout ce qui sort d'un même genre, vient s'y confondre. Les espèces comme telles n'ont point d'existence véritable ; le genre seul représente quelque réalité ; mais un genre donné peut toujours être considéré comme une espèce vis-à-vis d'un genre plus extensif diversifié en plusieurs catégories par l'intermédiaire des différences spécifiques ; et on peut remonter ainsi jusqu'aux trois indivisibles, l'hylè, le νοῦς et Dieu en qui tous les genres viennent s'unir, et qui n'entrant plus dans aucun genre et ne pouvant être considérés comme des différences spécifiques, se confondent nécessairement. Toutes les preuves

1. Alb. le Gr., *Summa Theol.*, tr. I, q. 4, m. 3 ; t. XXXII, p. 108.

2. Alb. le Gr., *Comm. des Métaph.*, liv. I, tr. IV, ch. vii ; t. VI, p. 72. « Omnino autem modo se habet νοῦς ad animam et animae differentias, quo se habet hyle ad corpus et corporis differentias : quoniam νοῦς in eo quod hujusmodi, non comprehendit formas corporum, nisi per aliquid adveniens ei quod facit ipsam νοῦν proportionalem corpori : et tunc efficitur imaginans et sentiens et patiens a sensibus et motibus a sensu factis. Sicut ergo hyle non distinguitur a diversitatibus corporum, eo quod sunt post ipsam : ita νοῦς non distinguitur a diversitatibus animarum, eo quod sunt post ipsam : et sic erit una hyle omnium corporum, et una νοῦς omnium animarum. » D'après Albert le Grand, cette doctrine fut d'abord professée par Xénophane, puis par Alexandre et reprise par David de Dinant. Nous examinerons ce point dans l'étude des sources.



qui vont suivre ne représentent que des applications diverses de ces principes formulés déjà, au dire d'Albert le Grand, par Xénophane et répétés par Alexandre [1]. C'est dire que le système de David de Dinant est un système de pure dialectique, comme nous allons pouvoir en juger.

Le νοῦς, et la matière première, dit-il, sont identiques. Et en effet le νοῦς c'est la substance spirituelle dont toutes les manifestations de l'esprit et toutes les catégories de vie ne sont que des transformations ; en d'autres termes, le νοῦς c'est la substance première *sub-stantia*, — le mot ici fait image — substance transformable en toute substance incorporelle. Mais dans un genre donné, le premier transformable, c'est ce qui joue le rôle de principe matériel, et la philosophie d'Aristote l'explique : le genre — suprême ou prochain — est vis-à-vis de la différence spécifique, ce qu'est la matière vis-à-vis de la forme, c'est-à-dire un principe déterminable. Par rapport aux substances incorporelles, le νοῦς est donc comme le principe matériel.

D'autre part la matière qui est capable de devenir les trois dimensions, est la première substance transformable en toutes les substances corporelles.

Entre le νοῦς et l'hylè, il y a donc similitude de fonction : mais y a-t-il identité absolue ? Sans aucun doute, affirme David de Dinant. Admettons pour l'instant qu'il existe entre ces deux principes-réalités, des différences spécifiques : ces différences ne pourront se justifier, s'expliquer que par une réalité commune dont elles procèdent : *si differunt, sub aliquo communi a quo illa differentia egreditur, differunt* [2]. C'est la définition même de la différence spécifique qui ne se conçoit qu'en fonction d'une réalité commune aux espèces : le genre ; si le νοῦς et l'hylè différent, il faudra dire par conséquent, que la matière première — le νοῦς pour les âmes, l'hylè pour les corps — suppose une autre matière première, et

1. ALB. LE GR., *Comm. des Métaph.*, liv. I, tr. IV, ch. VII ; t. VI, p. 70. « Rursus autem istorum scrutabimur propositiones, ponentes rationes et defectus eorum et ponemus positionem Xenophanis, qui non distinguens de materia et forma dixit omnia esse Deum. Innitebatur autem iste quatuor propositionibus, quarum una est, quod quaecumque distinctum esse habent sub uno communi intellectuali alicujus naturae, per divisionem differentiarum oppositarum exeunt ab illo communi intellectu naturae illius. Secunda est, quod omne quod distinctum esse habet sub uno sibi communi et aliis, est compositum ex alia natura communi et differentia continente ipsum in actu. Tertia est, quod idem est a quo non differt differentia. Quarta est, quod simplex omnino nullam habet differentiam secundum inesse distinctum distinguentem. Hae propositiones colliguntur ex libro Alexandri Graeci cujusdam Peripatetici, qui opinionem istius Xenophanis post eum suscepit. »

2. ALB. LE GR., *Summa Theol.*, I P., tr. IV, quest. incidens ; t. XXXI, p. 140.

celle-ci, encore une autre. Il faudrait remonter ainsi à l'infini — ce qui n'est point admissible en preuve philosophique. Après avoir constaté entre le νοῦς et l'hylè une similitude de fonction, il faut donc conclure aussi à l'identité réelle, pour une raison toute simple : il n'y a pas de genre commun à l'indivisible spirituel et à l'indivisible corporel — jouant tous deux le rôle de principe matériel ; le νοῦς et l'hylè ne sont donc pas des différences spécifiques, vis-à-vis d'un genre qui n'existe pas ; et s'il n'y a entre eux aucune différence, ils sont donc identiques. Nous saisissons ici sur le vif le caractère purement logique et exclusivement conceptualiste de la philosophie de maître David. Au terme du réel, David exige un genre unique unissant le monde des corps et le monde des âmes, sans aucune détermination, n'étant ni tel corps ni telle âme, et cependant jouissant seule d'une réalité véritable. Le panmatérialisme de David, est la conclusion d'une méthode à la fois idéaliste et réaliste.

David de Dinant a cherché par une autre voie à identifier le νοῦς et la matière [1]. Supposons, dit-il, un être capable de recevoir des

1. Nous avons de cette nouvelle preuve deux recensions d'Albert le Grand, quelque peu différentes et qui prêtent à discussion. Voir *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 68, nº 2 ; et *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42, nº 6. Nous reproduisons ici le texte le plus ancien, celui de la *Summa de Creaturis* :

« Omne passibile per contrarias formas est passibile, et non per subjectum quod subjicitur contrarietati formarum. Anima et hyle passibilia sunt. Ergo per contrarietatem formarum et non per subjectum quod subjicitur illis. Prima probatur per hoc quod subjectum in passivis omnibus et activis est unum. Secunda vero probatur ex hoc quod sentire est quoddam pati et similiter intelligere, ut dicit Philosophus. Inde proceditur sic : omnium activorum et passivorum propter hoc subjectum est impassibile per se solum, quia ipsum est in omnibus unum. Anima autem et corpus sunt activa et passiva. Ergo subjectum quod est in eis, est propter hoc impassibile, quia est in omnibus unum. Ergo intellectus et hyle sunt unum secundum substantiam materiae. »

Au terme de ce raisonnement, comme on le voit, David de Dinant affirme l'identité du νοῦς et de la matière première. *Ergo intellectus et hyle sunt unum secundum substantiam materiae.* C'est sa conclusion finale. Mais au fond de son argumentation, on saisit nettement une arrière-pensée. Quand David dit : *anima et hyle passibilia sunt*, que faut-il comprendre par ces termes ? Le mot *anima* ne signifie plus dans ce cas, le νοῦς, c'est-à-dire l'intelligence séparée. Le νοῦς en effet est immuable, tandis que dans notre texte il est dit que l'*anima* est sujette à mutations. Ce terme ne peut donc signifier que notre âme. De même, le mot hyle ne signifie pas ici la matière première — sens qu'il reprend dans la conclusion — puisque l'hylè, matière première, est immuable, elle aussi. A l'intérieur de l'argumentation, et dans le texte que nous analysons, hylè indique donc la matière spéciale qu'est notre corps. Et cette interprétation suggérée par l'ensemble du contexte, se trouve justifiée par la recension de la *Summa de Creaturis*. Tandis que la Somme Théologique d'Albert le Grand donne ce texte : « *Anima et hyle sunt duo subjecta, actionem et passionem*

déterminations, d'être l'objet de mutations. Quand il change, ce n'est pas dans son être substantiel ; car en devenant autre, il reste toujours le même. Il ne peut se transformer que par la succession de formes contraires qui viennent l'affecter.

Or, l'âme et le corps sont capables de certains changements ;les sensations et nos actes d'intelligence, ce sont les mutations de notre corps et de notre âme: Par conséquent ces changements — en vertu même du principe qui vient d'être énoncé — s'expliquent par la succession des formes contraires ; mais le sujet de l'âme — et par là il faut entendre maintenant le νοῦς —,et le sujet du corps, c'est-à-dire la matière première, l'hylè — restent immuables. Voilà le principe et comme la première étape de l'argumentation de David ; et en voici la conséquence finale.

Dans toutes les réalités soumises aux transformations actives et passives, le sujet seul est impassible, parce qu'il est unique en tous ; l'impassibilité du sujet-corps et du sujet-âme ne trouve son explication que dans l'unité de ces deux sujets. En d'autres termes chaque fois qu'on se trouve en présence de sujets impassibles, il faut conclure à leur identité: les contraires seuls ayant raison de mouvement, si des sujets sont impassibles, c'est qu'ils ne sont point contraires ; et n'étant point contraires, ils sont donc identiques : Le corps et l'âme se confondent dans leur être substantiel. Évidemment il ne faut pas s'y méprendre : David de Dinant n'a pas du tout l'intention de prouver, comme le feront Albert le Grand et saint Thomas l'unité substantielle du composé humain, niée par les partisans de la pluralité des formes. Si David répugne en fait à admettre cette dernière théorie, c'est en définitive pour enlever au corps et à l'âme tout être véritable et les confondre dans un principe supérieur qui serait, en vertu des considérations antérieures, la matière première : *Ergo intellectus et hyle sunt unum secun-*

---

*suscipientia* », la Somme des Creatures s'exprime ainsi : « *anima autem et corpus sunt activa et passiva.* »

David de Dinant a donc bien encore ici l'intention d'identifier le νοῦς, principe indivisible des âmes et la matière première, principe indivisible des corps, mais en soulignant que c'est notre âme et notre corps qui s'identifient dans un principe supérieur. Cette arrière-pensée que trahit l'argumentation est logique dans le système de David. Partout où il y aperçoit une dualité dans la nature, des différences spécifiques, ce théologien s'applique à les réduire, à les ramener à l'unité. Comme nous le verrons bientôt, il a voulu supprimer la distinction des causes, du monde et de Dieu ; il a identifié le monde de l'esprit et celui de la matière, en général ; rien d'étonnant qu'il en fit l'application au composé humain et voulût montrer que notre corps et notre âme distincts dans leur forme concrète, s'unifient dans un principe supérieur.

*dum substantiam materiae*, selon la recension de la *Somme des Créatures* [1].

### 3. — Dieu et la matière première sont identiques.

Comme il l'a fait pour la matière première et le *νοῦς*, pour *l'*âme et pour *le* corps, David de Dinant va s'appliquer à supprimer toute différence spécifique entre l'hylè et Dieu, afin de conclure à leur identité.

Dieu, dit-il, est en dehors de tout genre [2] : et en effet, s'il rentre dans un genre, il faudra nécessairement concevoir un être antérieur à lui et on irait ainsi à l'infini. Dieu est donc *extra genus*. Mais l'être qu'on peut classer dans les catégories, c'est l'être en acte, déterminé. Par conséquent si Dieu est en dehors des catégories d'être, c'est qu'il n'est point un être en acte. Or en dehors de l'être en acte, il ne reste que l'être en puissance. Que l'être divin soit un être en puissance rien de plus évident. La puissance est le premier présupposé dans la constitution d'un être ; et on ne peut rien imaginer avant elle. Or, c'est précisément le cas de l'être divin. Il est l'être premier ; on ne peut rien imaginer qui soit antérieur à lui, de quelque façon. Il s'identifie donc avec l'être en puissance.

D'autre part, l'être en puissance, se confond avec la matière première : celle-ci se définit une pure puissance, le déterminable universel. David oublie ici que précédemment il fut amené à nous représenter la matière première, comme la seule réalité véritable, le seul être immobile, et en acte. David ne paraît pas se soucier de ses incohérences. La vérité des choses, au fond, ne l'intéresse pas ; il n'est ni métaphysicien, ni physicien. A aucun endroit de son œuvre, on ne perçoit le moindre indice d'une méthode expérimentale. Ce que David emprunte à la métaphysique, ce sont des définitions

1. Ce n'est donc pas notre corps et notre âme, dans leur individualité et leur forme particulière que David de Dinant cherche à identifier. Rien n'est plus contraire à sa philosophie. L'identité ne peut avoir lieu qu'entre réalités, par conséquent entre le νοῦς, existant en dehors de toute réalité concrète, et la matière première que n'affecte encore aucune forme spéciale. David ne parle jamais d'identification entre formes concrètes, puisque ces formes sont le principe de la diversité dans le monde des apparences. Dans l'argument que nous venons d'étudier, l'insistance de David porte donc sur ce point : le νοῦς et la matière première dont l'être s'identifie, sont bien, en fait les principes indivisibles de notre corps et de notre âme ; et il faut donc conclure que notre corps et notre âme se confondent — non pas dans leurs apparences, mais dans leur principe primitif où ils subsistent réellement.

2. Alb. le Gr., I *Sent.*, D. XX, a. 1 ; t. XXV, p. 545. — II *Sent.*, D. I, a. 5 ; t. XXVII, p. 16-17.



verbales que, vidées de tout contenu réel, il utilise avec un art supérieur de dialecticien.

C'est ce qui nous explique les contradictions et la fausseté générale de ses arguments qui impatientaient Albert le Grand et saint Thomas. Ce dernier disait en parlant de David : « *Stultissime posuit*[1] » et maître Albert : « *Omnino asininum*[2]. » Avec David de Dinant, on fait quelques pas dans le vrai pour tomber aussitôt dans la plus grossière erreur. La recherche du vrai n'est pas la passion de David. Il n'est que logicien, comme nous le montre une fois de plus l'argument que nous étudions : l'être en puissance, dit David, est identique à la matière première, or l'être divin est l'être en puissance. Donc l'être divin est identique à la matière première.

Conclusion inouïe de la part d'un théologien du XIIIe siècle ; aussi son auteur a-t-il pris soin de la corroborer par d'autres preuves. La matière première, nous dit-il, a toutes les propriétés de l'être de Dieu. Sujet immobile de multiples évolutions et transformations, elle est sans principe et sans fin, puisqu'elle est antérieure aux premières mutations qui la supposent et qu'elle survit à tous les changements qui sont incapables de l'affecter. Cette nouvelle preuve nous est conservée explicitement dans un texte de David de Dinant[3] ; elle fait partie d'ailleurs d'un groupe de considérations sur la matière, reproduites sans aucun doute par maître David, mais conservées par Albert le Grand sous les noms de Xénophane et d'Alexandre.

L'être divin, disaient ces philosophes, est celui qui par le fait de se communiquer, pose les êtres dans l'existence. Or la matière première répond bien, elle aussi, à cette définition. C'est elle qui en se donnant elle-même, accorde aux êtres, substance et subsistance. La forme ne peut avoir pareille prétention : tout d'abord, parce qu'elle n'a point d'existence véritable ; elle n'a qu'un être d'apparât ; et même, supposé qu'elle existe, elle ne pourrait avoir tout au plus qu'une existence inhérente à la matière, et bien loin de communiquer la substance à d'autres êtres, elle aurait besoin de s'appuyer elle-même sur un être antérieur à elle : la matière première.

L'être divin est aussi celui qui existe partout et toujours ; or il n'y a point de réalité dont la matière première soit absente. Enfin l'être de Dieu subsiste par lui-même, il n'a recours à aucun être pour subsister. L'hylè, pas davantage ; elle ne serait plus première, si

1. Saint Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. III, a. 8.
2. Alb. le Gr., *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 44.
3. Alb. le Gr., I *Sent.* D. XX, a. 1 ; t. XXV, p. 545.

elle avait quelque indigence [1]. Pour toutes ces raisons, il faut conclure que la matière première est Dieu ; que l'être divin s'identifie avec celui de l'hylè.

Identifier Dieu, principe indivisible des substances séparées, et l'hylè, principe indivisible des corps, c'est confondre à l'origine la cause efficiente et la cause matérielle.

Aristote distinguait quatre sortes de causes ; David de Dinant, ne nie pas, semble-t-il, cette distinction des causes dans les êtres créés et apparents ; mais pour établir son panthéisme, il s'efforce de brouiller les notions et d'identifier ces causes à l'origine.

Il n'y a point de distinction, affirme-t-il tout d'abord, entre la cause matérielle et la cause efficiente. L'être en soi abstrait de tout être distinct ; or l'être efficient et l'être matériel possèdent un être distinct. Si nous écartons cette diversité qui ne peut être que de l'apparence, il reste donc l'être en soi ; or ce dernier, ne comportant aucune distinction, est nécessairement le même dans la cause efficiente et la cause matérielle [2] ; par conséquent Dieu et l'hylè sont identiques.

Ce genre d'argument d'ailleurs très simple, est fréquent chez David, et il est facile d'en dégager la structure générale, le principe et la conclusion : les êtres ne sont contraires qu'en apparence ; ils s'identifient donc dans un principe supérieur. Tout l'art de maître David

1. ALB. LE GR., *Comm. des Métaph.*, liv. I, tr. IV, ch. VII, p. 71. « Amplius propositiones ab omnibus Philosophis suppositae sunt quatuor de esse divino : quarum una est illud esse perpetuum et aeternum, quod idem substantialiter manet ante omnem et post omnem mutationem. Secunda est illud esse divinum, quod per ipsum largitur omnibus quod sunt. Tertia divinum ubique et semper esse. Quarta est divinum ad sui substantiam nullo indigens. Ex his igitur sic procedebat : materia est quae ante et post omnem mutationem, et in omni mutatione manet eadem, eo quod incorruptibilis et ingenita, et per eamdem rationem immobilis : quoniam si moveretur ad esse materiae, tunc motui in esse materiae et subjecti non subjiceretur, quod est falsum : igitur ipsa est immobilis et aeterna. Adhuc ipsa sola est, quae de seipsa largitur omnibus haec quae sunt : quia ipsa praestat omnibus subsistere et substare per seipsa : quod non facit forma, etiam si forma esse poneretur, eo quod forma non est fundamentum subsistens, sed potius si esset, inesset fundata et inhaerens. Similiter ipsa est in omnibus ubique et semper : quoniam in secundo hujus scientiae habebitur, quod quando aliquid unum est in multis, per unam rationem illis existens, oportet quod illud sit primo in aliquo uno, quod est causa omnium illorum : sustinere autem et fundare in se formas et suscipere eas, est in omnibus quae sunt hoc aliquid : ergo est in eis gratia primi fundantis et suscipientis et sustinentis : hoc autem est materia ; ergo materia est ubique, ut habitum est superius, quod ipsa est semper. Similiter materia ad sui esse nullo penitus indiget : quoniam si aliquo indigeret, jam non esset prima. Congregabat igitur Xenophanes omnia haec in materia prima, esse divinum, esse perpetuum immobile, omnibus dans moveri in ipso, omnibus per seipsum esse largiens, ubique et semper esse, et nullo ad sui esse indigere : et concludebat quod materia prima sit Deus. »

2. ALB. LE GR., II *Sent.*, D. I, a. 5 ; t. XXVII, p. 16.



consiste à trouver un moyen terme, emprunté à la philosophie d'Aristote qui lui permette de conclure du contraire au même ; et, au fond, la préoccupation constante de notre théologien, qui se manifeste dans la plupart de ses arguments — est de chercher une solution au problème de l'Un et du Multiple.

Après avoir identifié cause matérielle et cause efficiente, David semble avoir voulu absorber la cause formelle dans la cause matérielle. Il y a multiplicité de formes dans la nature, dit-il ; et c'est nécessairement sur ces formes que s'exerce notre faculté d'abstraction. Or après l'abstraction des formes — principes de la diversité des êtres — il ne peut rester qu'un être identique en toutes réalités[1]. En d'autres termes, si on enlève des choses ce qui les distingue, il ne reste plus que leur être commun[2].

Cet être unique, identique en tous, que nous obtenons en abstrayant les formes, est antérieur à tout être déterminé, comme l'un est antérieur au multiple, la substance à l'accident. Il est donc antérieur à l'être créé et à l'être incréé qui représentent déjà les grandes déterminations de l'être. Or, cet être antérieur à tous les êtres, présupposé à tous, n'est autre que la matière première. Il s'ensuit que les causes formelles sont du domaine de l'apparence et ne s'expliquent que par la cause matérielle, la seule des causes qui possède un être véritable. Si la cause matérielle rend compte à elle seule de la forme des êtres, elle a donc une causalité d'efficience et David de Dinant peut conclure en rigueur dialectique que l'artisan du monde et la matière s'identifient : *Opifex et materia reducuntur in idem.*

### 4. — Identité du νοῦς, de l'hylè et de Dieu.

Des arguments qui nous ont été conservés du *De Tomis* par Albert le Grand et saint Thomas, les uns concluent à l'identité du νοῦς et de l'hylè ; les autres à l'identité de l'hylè et de Dieu. Nous les avons examinés précédemment. Il y en reste d'autres dont la conclusion porte sur l'unification dans l'être, des trois principes indivisibles. Étudions maintenant cette dernière catégorie de raisonnements.

L'intellect, explique maître David[3], comprend Dieu et la matière ;

1. Alb. le Gr., *Ibid.*, p. 17 ; voir aussi, I *Sent.*, D. XX, a. 1 ; t. XXV, p. 545.

2. On peut se rendre compte, d'après ces textes, de l'idée grossière que David de Dinant se faisait de l'abstraction. Nous reviendrons sur ce point dans la critique du système de David par Albert le Grand.

3. Alb. le Gr., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 68. — *Summa*

nous avons en effet une certaine idée de Dieu et de l'hylè. Quelle est la nature et le contenu de ce concept ? David ne le dit point dans les textes qui sont parvenus jusqu'à nous.

Si notre intelligence connaît Dieu et la matière première, il faut donc admettre entre ces trois indivisibles un certain contact. L'objet connu doit être présent à la faculté connaissante. Or cette présence et ce contact de l'objet connu — dans notre cas, de Dieu et de la matière — ne peuvent se concevoir que de deux façons, qu'on dénommera substantielle ou accidentelle. Il y aura contact substantiel quand l'objet connu sera identique à l'intelligence connaissante ; s'il n'y a entre eux que simple similitude, on parlera dans ce cas de contact seulement accidentel.

Ces préliminaires une fois posés, David en fait l'application à l'acte spécial de notre connaissance de Dieu. Quand l'intellect se représente Dieu et la matière, quelle sorte de contact peut-il exister entre lui et son objet ? Un contact accidentel, par simple similitude, est impossible, répond David. Une similitude ou *species*, suppose nécessairement en effet dans l'être dont elle est la représentation, une certaine forme. Or, ni Dieu, ni la matière première n'ont de forme. David de Dinant n'en donne point ici la raison explicite, mais on peut facilement la déduire d'autres textes. Dieu est en dehors, nous le savons, de tout être déterminé ; il est *extra genus* [1], or, comme toutes les déterminations viennent des formes [2] il faut en conclure que Dieu est en dehors de toute forme. Et de même pour la matière première. Pour être première, elle doit exister antérieurement à toute espèce de détermination formelle. N'ayant point de forme, Dieu et l'hylè ne peuvent être « représentés » et ce n'est donc point par l'intermédiaire d'une *species* que l'intelligence pourra les connaître. Mais en dehors du contact accidentel, par similitude, il ne reste que le contact substantiel par identité de l'objet et du sujet. Par conséquent l'intellect qui comprend Dieu et la matière première s'identifie à ses objets.

Notons encore ici qu'il ne s'agit point dans cet argument de l'intelligence humaine en particulier, ou, plus concrètement de l'intelligence de tel ou tel individu. David parle à n'en pas douter de l'intellect en général, qui n'est encore affecté d'aucune détermination ; et l'identité ne porte que sur les trois indivisibles, principes des corps, des âmes et des substances séparées.

---

*Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42. — *Comm. du De Anima,* liv. I, tr. II ; ch. II ; t. V, p. 139 ; ch. XIV, p. 181.

1. ALB. LE GR., I *Sent.*, D. XX, a. 1 ; t. XXV, p. 545.

2. ALB. LE GR., *Comm. du De Anima,* I liv., tr. II, ch. II ; t. V, p. 139.



Pour prouver cette identité, David de Dinant ne ménage point ses arguments. Il faut bien, dit-il, que ces trois indivisibles s'identifient dans l'être, puisqu'ils sont principes et premiers. Et en effet, sont identiques d'après Aristote les réalités que ne séparent pas de différences spécifiques [1]. Prenons par exemple, le point, principe du nombre. Si le point et l'unité diffèrent, ce n'est pas par leur qualité de principe ; cette qualité leur est commune ; ils ne diffèrent que par les déterminations ultérieures qui viennent affecter cette qualité première. Mais si nous faisons abstraction de ces différences spécifiques — le continu et le nombre — nous obtiendrons une réalité commune au point et à l'unité, puisque l'un et l'autre sont principe au même titre. Appliqué à Dieu, à la matière première et au νοῦς, ce raisonnement est valable. Chacune de ces réalités est principe dans son ordre ; si elles diffèrent, ce n'est donc pas comme principe. En tant que réalité première dans leur ordre respectif, l'intelligence, la matière première et Dieu sont identiques et communient au même être : *A simili, Deus et materia et intellectus sive mens sunt prima, unumquodque in ordine suo ; et non differunt in eo quod prima sunt, aliter enim esset idem principium convenientiae et differentiae, quod inconveniens est : sed in hoc quod Deus est primum efficiens et hyle primum suscipiens : si ergo abstrahantur ab his differentiis, idem erunt* [2].

Ce texte est de première importance pour nous permettre de saisir, sous son véritable aspect, la doctrine de David de Dinant. David semble dire, en effet, qu'en Dieu et dans la matière première considérés d'une façon concrète, il y a place à une distinction ; qu'il y a entre eux, une différence spécifique : Dieu est le premier principe efficient et l'hylè, le premier principe réceptif. Dieu, le νοῦς et l'hylè ne s'identifieraient donc point par tout leur être et l'identité de ces trois principes ne pourrait s'établir qu'au-dessus de ces divergences. Il faudrait conclure aussi que ces trois réalités ne sont pas simples, puisqu'il y aurait entre elles des différences — ce qui suppose composition. Pourtant, pareille exégèse ne paraît pas soutenable. Elle est en contradiction avec les multiples arguments examinés antérieurement, relatifs à l'identité du νοῦς, de l'hylè et de Dieu, et David affirme à maintes reprises qu'il ne faut pas chercher de principe supérieur à eux [3]. Mais cette identité et cette unité substantielle ne doivent pas se concevoir comme l'expression d'un

1. Alb. le Gr., *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42.
2. Voir note précédente.
3. Voir, par exemple, Alb. le Gr., *Summa Theol.*, I P., tr. IV, questio incidens ; t. XXXI, p. 140.

monisme rigoureux et absolu : le principe unique, l'unique substance — qui serait Dieu, esprit et matière, comporte différents aspects : cette substance est à la fois, principe efficient des choses — *opifex* ; sujet réceptif de son opération — *materia prima* —; source d'intelligence et providence de son œuvre — *νοῦς*. En d'autres termes, l'action, la receptivité ou l'aboutissant de cette action et la pensée qui la dirige, ne représentent que différents aspects d'une même réalité et d'une même substance : *una ergo substantia est, quae est Deus, hyle et intellectus* [1]. Cette trinité de fonctions laisse subsister et suppose même l'unité substantielle. C'est avec ces nuances qu'il faut comprendre le monisme de David de Dinant — auquel devait nécessairement le conduire sa méthode dialectique [2]

Cette méthode, nous la trouvons exposée en termes explicites dans un argument destiné à prouver encore par une autre voie l'identité substantielle des trois principes indivisibles.

Dans toutes nos analyses conceptuelles [3] — celles qui procèdent du multiple au simple, de l'effet à la cause — notre raison ne s'arrête qu'à l'être absolument simple et au-delà duquel il n'est plus possible de progresser dialectiquement. L'élimination abstractive doit donc parvenir à une réalité commune à tous les êtres, où viennent s'identifier toutes choses. Or cet être commun n'est pas une forme ; la forme est, au contraire, un principe de différenciation ; ce sera donc la matière, puisque en dehors de la forme, il n'existe qu'elle.

Mais, continue David, on distingue dans la nature les essences éternelles, spirituelles et corporelles. A ces distinctions formelles, la dialectique exige donc un fondement, un substrat unique qui existe avant toute distinction. Le monde des substances séparées, le monde des âmes et celui de la matière s'identifient donc dans une substance commune qui est esprit, matière et Dieu. A lire cet argument, ne croirait-on pas que David ait voulu dépeindre sa propre manière de raisonner ?

Nous ne voulons pas nous arrêter longuement sur d'autres raisons apportées par David de Dinant en faveur de l'identité substantielle de l'hylè, du *νοῦς* et de Dieu. Elles se ramènent au fond à

---

1. Voir note 1 de la page précédente.

2. Ailleurs, David de Dinant a présenté cet argument fondé sur l'analogie du point et du nombre sous une forme légèrement différente ; mais la conclusion reste la même. Voir Alb. le Gr., *Summa de Creat.*, II P , q 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 68.

3. Alb. le Gr., *Summa de Creat.*, II P., q 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 69. — *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 43.



cet argument unique. Ces trois principes sont des réalités simples [1]; or si elles sont simples, il n'y a en elles aucune composition, ni par conséquent entre elles aucune différence spécifique, et si elles ne diffèrent pas, c'est donc qu'elles sont identiques [2].

## 5. — Les « *Auctoritates* » de David de Dinant.

Nous avons étudié jusqu'ici les raisons — *rationes* — alléguées par David de Dinant pour prouver l'identité foncière de la matière première, de l'esprit et de Dieu. Mais la tradition, l'*auctoritas* pouvait parler aussi en faveur de cette identité ; et son témoignage corroborant les conclusions dialectiques, devenait par là même une nouvelle raison. Aussi, David de Dinant n'a-t-il point manqué de rechercher près des « *auctoritates* » un patronage pour ses doctrines. Et il y avait avantage. Les autorités, qui intervenaient pour marquer le lien traditionnel d'une doctrine et relier le présent au passé, écartaient par avance toute accusation de nouveauté. Et David de Dinant a répété qu'il n'était pas le premier à enseigner le système que nous avons décrit.

Les anciens philosophes ont admis, eux aussi, au sommet de l'être une réalité unique, indivisible et immobile. Par exemple, sur le temple de Pallas, se lisaient des inscriptions en l'honneur de la déesse, appelée déesse de sagesse, c'est-à-dire créatrice et providence de l'univers, à la fois cause matérielle et efficiente du monde. Et le sens de ces vers était celui-ci : Pallas est tout ce qui fut, tout ce qui est et tout ce qui sera et personne, parmi les humains, n'a jamais soulevé le voile qui recouvrait sa face. Mais ce qui est dit de Pallas, s'applique également à Dieu et les anciens, au témoignage de Plutarque, l'ont ainsi compris : Dieu, n'est-ce point l'être de toutes les réalités ? Tout ce que nous voyons est du divin, et cependant nous ignorons Dieu. Il y a un voile qui nous le cache ; et ce voile est en nous : ce sont les limites sensibles et matérielles qui nous empêchent de voir l'être réel.

---

1. Toute différence spécifique provient d'une forme ; en d'autres termes, c'est la forme qui, ajoutant une différenciation au genre commun, introduit la composition dans les êtres. Mais les êtres qui ne sont affectés d'aucune forme, ne sont donc pas composés et par conséquent sont des êtres simples. Voir Alb. le Gr., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV p. 69.

2. Alb. le Gr., I *Sent.*, D. XX, a. 1 ; t. XXV, p. 545. — II *Sent.*, D. I, a. 5 ; t. XXVII, p. 16. — *Comment. des Métaph.*, V liv. tr. II, ch. vii ; t. VI, p. 309. — *Summa Theol.*, I P., tr. VI, q. 29, m. 1 ; a. 2 ; t. XXXI, p. 294. — *Ibid.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 ; t. XXXII, p. 109. — Saint Thomas, *Contra Gentes*, liv. I, ch. 17 ; *Summa Theol.*, I P, q. III, a. 8, ad 3um. — *Ibid.*, q. 90, a. 1, ad 3um.

Si donc les anciens identifiaient Dieu et Pallas, ils attribuaient donc à Dieu les mêmes qualités qu'à cette déesse, c'est-à-dire qu'ils le regardaient à la fois comme cause matérielle et efficiente du monde [1].

De même, dans une de ses poésies Orphée, donne à Dieu le nom « d'univers » ; mais l'univers, — c'est un fait d'expérience — est multiple dans ses formes ; ce qui en fait l'unité, c'est la matière. Donc si Dieu est unique et s'il est l'univers, c'est qu'il est identique à la matière première [2]. Et Orphée n'est point seul de cet avis, remarque David de Dinant ; Aristote a connu ses vers et il les inséra dans son discours sur Dieu [3] ; et longtemps plus tard, Lucain les intercala dans son œuvre [4]. L'oncle de Lucain, Senèque le Philosophe a identifié, lui aussi, la matière première et Dieu. A cette question : qu'est-ce que Dieu ? il répond : Dieu est l'esprit du monde; il est tout ce qu'on voit et tout ce qu'on ne voit pas ; il remplit l'univers [5]. Or ce sont là, ajoute maître David, les qualités de la matière première identiques par conséquent à celles de Dieu.

Les inscriptions du temple de Pallas, les vers d'Orpheus, reproduits, au dire de David, par Aristote, et aussi par Lucain, un texte de Sénèque représentent donc les « autorités » de maître David, le témoignage traditionnel en faveur de l'identité de l'hylè et de Dieu. Nous n'avons pas à discuter ici la véritable valeur de ces témoignages ; ce n'est pas le lieu, non plus, de rechercher par quelles voies, David a connu ces différents textes. Ces questions seront examinées ultérieurement. Il suffit pour l'instant d'avoir signalé ces « *auctoritates* » de David. Ce sont, comme on le voit, des autorités profanes, et ceci doit nous indiquer que David de Dinant est moins théologien que philosophe. C'est en effet sur le seul terrain de la philosophie, et par le seul moyen de la dialectique, qu'il a édifié sa doctrine du panthéisme-matérialiste.

---

1. ALB. LE GR., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 71. — II *Sent.*, D. I, a. 5 ; t. XXVII, p. 17. — *Comment. des Phys.*, I liv., tr. III, ch. XIII ; t. III, p. 76-77. — *Comment. des Métaph.*, I liv., tr. IV, ch. VII ; t. VI, p. 72. — *Ibid.*, III liv., tr. III, ch. XIII ; *ibid.*, p. 192. — *Comment. des Noms Divins*, ch. I ; ms. 6909, de Münich, fol. 11r, 1e col. — *Comment. du De Causis*, liv. I, tr. IV, ch. V; t. X, p. 479. — *Summa Theol.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 ; t. XXXII, p. 109.

2. ALB. LE GR., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 71. — *Summa Theol.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 ; t. XXXII, p. 109. Nous n'avons pu identifier ce texte emprunté, semble-t-il, aux poèmes orphiques.

3. Nous reviendrons sur ce point dans le problème des sources.

4. Voir *La Pharsale*, IXe liv., éd., Didot, Paris, 1878, p. 172, 2e col.

5. Voir note 1.

## 6. — Conclusion

Albert le Grand nous a conservé d'une façon explicite la conclusion du *De Tomis* : « Pour toutes les raisons que nous avons dites, il est manifeste qu'il n'existe qu'une seule substance, non seulement pour les corps, mais aussi pour toutes les âmes — et cette substance est Dieu lui-même [1] ».

Cette conclusion panthéiste-matérialiste est logique dans le système de David de Dinant et la philosophie des identités dont nous avons retracé les différentes étapes devait nécessairement y aboutir. Mais cette conclusion, il importe de bien l'entendre et de ne point trop la simplifier. Ne cherchons pas à ramener le panthéthéisme de David aux cadres connus et définis des panthéismes du M. A. ; son panthéisme, comme son matérialisme, lui sont particuliers. David ne professe point un panthéisme mystique semblable à celui de maître Eckart qui nous représentait transformés en Dieu, comme le pain est transformé, dans le sacrement de l'Eucharistie, au corps du Christ [2]. David n'a rien d'un mystique ; ce n'est point le problème des relations de notre âme avec Dieu qui l'intéresse. Son système n'est pas une théologie, c'est une cosmologie ! Mais le panthéisme de David de Dinant ne serait-il pas semblable à celui d'Amaury de Bène ? Beaucoup d'historiens ont répondu par l'affirmative ; cependant, nous constaterons plus tard dans l'examen des sources des doctrines de David, qu'il n'en est rien. David de Dinant n'eût jamais approuvé sans modification, la formule attribuée à Amaury de Bène : *Omnia unum, quia quidquid est, est Deus,* formule qu'un Amauricien, le sous-diacre Bernard, s'appliquait à lui-même en se déclarant incombustible, sous prétexte que la partie d'être qu'il possédait, était Dieu [3] : ce qui suppose,que pour les Amauriciens, il y avait dans les créatures, au moins une parcelle d'être véritable. David ne l'admettait point : les réalités qui nous entourent d'après lui n'ont qu'un être d'apparence ; nous-

1. Alb. le Gr., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 68. — *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXVIII, p. 42, n° 4.

2. Voir *Propositiones Ekkardi, damnatae a Joanne XXII, die Mart.* 1329, dans Denziger-Bannwart, 1918, p. 214. « Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum ; simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi : sic ego convertor in eum, quod ipse me operatur suum esse unum, non simile; per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio. »

3. Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 71. « Hi e contra : Omnia unum, quia quidquid est, est Deus,. Unde quidam eorum, nomine Bernardus ausus est affirmare, se nec posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo quod erat, se Deum dicebat. »

mêmes, nous ne sommes qu'une forme accidentelle, que David cependant n'a pas négligé de mettre en sécurité, à l'époque du concile de Paris, comme le remarque la *Compilatio de novo spiritu*. Si les formes des choses n'ont qu'une apparence de réalité, il devient évident que Dieu ne peut pas s'identifier avec elles ; c'est avec la matière que l'être divin s'unifie. Or quand on a compris ce que les théologiens, disciples d'Aristote, entendaient par matière et forme, on se rend compte qu'entre les systèmes d'Amaury et de David, il existe une différence essentielle. C'est à tort que Tennemann [1], Hauréau [2], A. Jourdain [3], Gröber [4] et d'autres ont rapproché David et Amaury. Leurs doctrines, puisées à des sources différentes, sont trop nettement distinctes pour qu'on puisse les confondre. Comme le fait justement remarquer Delacroix [5], c'est la rencontre toute fortuite de ces deux noms dans l'acte de condamnation de 1210 qui fut cause que dans la suite on les a étroitement associés. Nous reviendrons ultérieurement sur ce problème. Nous ne l'avons abordé maintenant que pour mieux mettre en relief le système de maître David, son panthéisme matérialiste. Mais, il faut encore préciser. Ce panthéisme n'a rien de commun avec l'anthropomorphisme, ni avec le matérialisme sensualiste qui identifie Dieu avec la matière sensible, et qui le représente, par conséquent, en perpétuelle évolution et en tendance permanente vers une perfection qu'il n'atteindra jamais. Le Dieu de David de Dinant n'est pas un Dieu qui se fait dans son être essentiel ; c'est le Dieu d'Aristote, cause première, immobile et achevé dans sa substance. Pour saisir l'orientation spéciale du panthéisme de David, il faut le concevoir en dépendance de l'ensemble de sa philosophie. David de Dinant pose tout d'abord en principe que seuls, le *νοῦς*, l'hylè et Dieu ont un être véritable ; par une seconde démarche de l'esprit il déclare ces trois principes substantiellement identiques. Le prolongement réel et substantiel de Dieu dans les êtres se mesurera donc à l'amplitude *réelle* du *νοῦς* et de l'hylè. Par conséquent on ne pourra qualifier le panthéisme de maître David, qu'après avoir déterminé avec précision les limites de l'être du *νοῦς* et de la matière. Le *νοῦς* n'est pas notre âme,

1. *Manuel de l'Histoire de la Philosophie.*, traduit par V. Cousin, Paris, 1829, t. I, p. 352.

2. *La Philosophie scolastique*, Paris, 1850, p. 391-417.

3. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843, p. 195.

4. *Grundriss der romanischen Philologie*, Strasbourg, 1901, II B, 3 Abt., p. 557.

5. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900, p. 48.



notre faculté de connaissance ou notre entendement *individuel*. Les intelligences se multiplient comme les individus. Or qui dit multiplicité, signifie diversité et par conséquent formes apparentes, sans être véritable. D'après David de Dinant, notre *νοῦς* particulier n'est donc nécessairement qu'une forme, et donc un accident du *νοῦς* universel qui n'est ni l'intelligence de Socrate ni celle d'Aristote, mais l'intelligence sans détermination, fondement premier et indivisible des intelligences particulières.

De même l'hylè n'est pas, pour David, la matière sensible ; par ce mot, il n'entend pas signifier les corps individuels, inanimés ou vivants dont se compose la nature ; ces corps sont multiples eux aussi et n'ont, par le fait même, que l'apparence de l'être. La matière première n'est rien de ce qui frappe nos sens ; si David de Dinant affirme que l'hylè se trouve en tous les êtres, ce n'est donc pas comme un élément composant, mais comme un présupposé logique, ou plus justement, comme une réalité extrinsèque, sans laquelle les apparences d'être ne pourraient subsister. Nous pouvons comprendre dès lors que les « identités » dont parle David n'ont pas lieu dans le singulier et l'individuel. Quand David identifie l'âme et le corps, il ne s'agit pas de *notre* âme et de *notre* corps ; mais de l'âme et du corps, c'est-à-dire du principe indivisible des âmes, *le* *νοῦς* indépendant de notre intelligence, mais sans lequel notre esprit ne pourrait subsister un instant, et *la* matière, principe indivisible des corps. C'est ainsi qu'il faut entendre son panthéisme. David n'identifie pas Dieu avec les êtres spirituels et les êtres matériels. Cette forme de panthéisme est contraire à toute sa philosophie. C'est avec le *νοῦς* séparé et avec la matière première qu'il identifie l'être divin. C'est donc dans une sphère supérieure à celle du monde sensible et du monde des apparences que s'opèrent les identités de David, mais cette sphère supérieure — qui est celle du *νοῦς* sans détermination, celle de l'hylè sans aucune limite formelle, celle de Dieu considéré uniquement comme principe premier— n'est pas cependant la sphère des abstractions. Pour David de Dinant c'est même le seul domaine de l'être. David professe une philosophie réaliste ; et si dans les textes que nous ont conservés Albert le Grand et saint Thomas, le problème des universaux n'est pas abordé, il n'est pas difficile cependant de savoir pour quel parti David se prononçait.

Quant à la méthode de David de Dinant nous l'avons mise plusieurs fois en relief, au cours de cette étude. C'est une méthode purement dialectique. En ce sens tout d'abord que David considère

plus la forme des raisonnements, l'enchaînement des propositions que leur valeur de vérité. Des idées vraies ne sont point requises pour la justesse d'un raisonnement. Il suffit au dialecticien d'appliquer avec rigueur les règles du syllogisme. Qu'on se rappelle, par exemple, une des preuves apportées pour prouver l'identité de Dieu et de la matière. Après avoir dit que la matière première est l'être en puissance, David continue [1] :

L'être en puissance est l'être auquel on ne peut rien supposer d'antérieur.

Or Dieu est un être auquel on ne peut rien supposer d'antérieur,

Donc Dieu est l'être en puissance.

Si le métaphysicien relève dans ce raisonnement de grossières confusions, le dialecticien— par contre est pleinement satisfait. Et il en est ainsi pour toute l'œuvre de David.

De plus, on a pu remarquer aussi que David de Dinant n'est pas préoccupé d'apporter la preuve directe et positive de la conclusion qu'il émet — comme le ferait un philosophe ; c'est souvent par l'exclusion d'un terme qu'il pose la vérité d'un autre : procédé essentiellement dialectique. Nous en avons plusieurs exemples dans le *De Tomis* : il n'y a pour l'intelligence que deux façons de comprendre : ou par assimilation ou par identité ; ce n'est point par assimilation qu'elle comprend Dieu ; donc c'est par identité : De même : on ne peut concevoir que l'être en acte et l'être en puissance. Or Dieu n'est pas l'être en acte. Il est donc en puissance [2].

Mais ce n'est pas seulement par son allure générale et par ses procédés que la philosophie de David nous apparaît comme une œuvre de dialectique ; c'est par ses principes mêmes. Pour remonter de la multiplicité du monde des apparences à l'unité de l'être réel, c'est à la logique que maître David emprunte ses moyens termes, en particulier aux notions de genre et de différences spécifiques. Si de la multiplicité apparente on peut conclure à l'unité réelle, c'est parce que la différenciation des espèces par les différences spécifiques suppose à l'origine un genre commun qui contient la matière de ces espèces ; et tout l'effort dialectique de David est de montrer que les différences spécifiques que nos sens constatent entre les êtres ne sont qu'apparentes et point réelles ; ce qui lui permet de conclure à l'identité de toutes choses.

Par sa méthode dialectique, David de Dinant continue le mou-

1. ALB. LE GR., I *Sent.*, D. XX, a. 1 ; t. XXV, p. 545. — II *Sent.*, D. I, a. 5 ; t. XXVII, p. 16-17.

2. Voir note précédente ; voir aussi *Summa de Creat.*, II P., q. 5. a. 2 ; t. XXXV, p. 68.



vement philosophique du XII[e] siècle. C'est le siècle où Abélard écrit le *De re dialectica*, Adam du Petit-Pont, le *De arte dialectica*. A cette époque le problème des universaux qui est au fond une question de métaphysique, est envisagé le plus souvent sous un aspect logique[1]. Dans son *Metalogicus* et son *Policraticus*, Jean de Salisbury [2], disciple *in divinis et logicis* [3], de Gilbert de la Porrée, nous a raconté les espérances et les craintes du XII[e] siècle, à l'endroit de la dialectique dont on aperçoit le danger.

Cette logique dont est imbu le XII[e] siècle, on en connaît la Source. C'est Aristote, qu'on appelle déjà « le Philosophe [4] ». Pour apprendre à ses disciples l'art de raisonner, saint Anselme avait mis en relief quelques règles des Catégories d'Aristote [5]. Avec Adam du Petit-Pont, Jean de Salisbury, Otton de Freising et bien d'autres écrivains [6], on suit la pénétration dans la pensée médiévale des écrits

1. Lire CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen-Age*, Chartres, 1895, passim ; GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg, 1911, t. II, p. 64-81, 111-117, 178-188 ; DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Paris, 1914, en particulier le ch. II ; GILSON, *La Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1912 ; I, p. 33-38 ; 88-96 ; surtout le P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, p. 7 et sq.

2. JEAN DE SALISBURY a défini en ces termes l'utilité de la logique : « Ex premissis itaque magnum aliquid videtur logica polliceri, quae inventiones et judicii copiam praestat : dividendi, definiendi et convincendi, minestrat facultatem ; et sic philosophiae pars insignis est, ut per omnia membra ejus quadam spiritus vice discurrat ; iners enim est omnis philosophia quae ad logicam non disponitur. » *P. L.*, t. 199, col. 862. Pour Jean de Salisbury cependant, la dialectique seule est une science inefficace, *P. L.*, ibid., 866-869, mais c'est un instrument des plus utiles : « Nam et de proposito methodum habens, facile argumentatur, et qui multorum opiniones sciens, non ab extraneis, sed a propriis loquitur documentis, commode obviat, immutans quidquid non bene dictum videtur ; et qui circumstantes attendit rationes, in singulis verum facilius discernit a falso, et habilior redditur ad intelligendum et docendum, quod philosophantis propositum expetit et officium exigit. » *P. L.*, *ibid.*, 870. Et ailleurs écrivant contre Cornificius, il dit : « Cum itaque logicae tanta sit vis, quisquis eam causatur ineptam, ineptissimus est. » *P. L.*, *ibid.*, 931.

3. *P. L.*, t. 199, col. 869.

4. « Sed cum singuli (les commentateurs d'Aristote et autres philosophes) suis meritis splendeant, omnes se Aristotelis adorare vestigia glorientur, adeo quidem ut commune omnium philosophorum nomen praeminentia quadam sibi proprium fecerit. Nam et antonomatice, idest excellenter, philosophus appellatur. » *P. L.*, t. 199, col. 873.

5. Voir *Dialogue de Grammatico*, *P. L.*, t. 158, col. 575 etc.

6. Voir P. MANDONNET, op. cit., p. 8-12. Remarquons qu'à peu près à la même époque où Jean de Salisbury prie Richard Levêque de lui copier des ouvrages d'Aristote — peut-être les écrits physiques — il demande à Jean Sarrazin de lui traduire les livres du pseudo-Denys l'aréopagite. Nous reviendrons sur ce point dans notre étude sur les versions de Denys au M. A. Dans cet intérêt que porte J. de Salisbury à Aristote, il semble qu'il y ait beaucoup de dilettantisme. Cet anglais est un humaniste dilettante, qui aime à butiner et à prendre son bien partout où il le trouve : « Caeterum libri catholici tutius leguntur et cautius ; et gen-

logiques du Philosophe. Le P. Mandonnet nous a retracé magnifiquement cette première période de l'influence aristotélicienne. Mais cette influence ne fut pas toujours heureuse ; et l'Église du XII[e] siècle eut à regretter à maintes reprises l'intrusion de ce philosophe païen dans les spéculations chrétiennes. Bérenger de Tours répond à ses condamnations en alléguant des textes d'Aristote [1]. Abélard écrit bien à Héloïse qu'il ne veut pas être philosophe aux dépens de sa foi et *non esse Aristoteles ut secludar a Christo* [2]. Cette protestation nous indique par elle-même l'empire d'Aristote sur sa pensée. Simon de Tournai, l'un des premiers à connaître les *Ausculta physica* et le *Traité de l'âme* [3], chercha, lui aussi, à faire prévaloir les doctrines d'Aristote, mais, comme Bérenger de Tours et Abélard il ne sut pas se garder des dangers d'une assimilation trop hâtive. En réalité, l'histoire des hérésies du XII[e] siècle est inséparable de l'histoire même de l'influence logique d'Aristote. Et ce n'est qu'un début. A cette première crise provoquée par la pénétration progressive de l'Organon, succèdera une autre crise, occasionnée cette fois par l'introduction de la Physique et de la Métaphysique du Philosophe — et dont l'Averroïsme est le point culminant.

Dans cette histoire de l'aristotélisme médiéval, David de Dinant clôt la série des premiers égarements causés par la logique d'Aris-

tiles simplicioribus periculosius patent : sed in utrisque exerceri fidelioribus ingeniis utilissimum est. Nam exquisita lectio singulorum, doctissimum ; cauta electio meliorum, optimum facit. Ut enim in libro saturnaliorum et in epistolis Senecae ad Lucilium legitur, apes quodammodo debemus imitari, quae vagantur, et flores carpunt, deinde quidquid attulere disponunt, et per favos dividunt, et succum varium in unum saporem, mistura quadam et proprietate spiritus sui, mutant. » *P. L.*, t. 199, col. 660. Dans le problème des universaux, il est préférable de suivre Aristote ; mais en voici la raison : « Sed ei qui Peripateticorum libros aggreditur, magis Aristotelis sententia sequenda est ; forte non quia verior, sed plane quia his disciplinis magis accommodata est. » *P. L.*, t. 199, col. 888. Jean de Salisbury connaissait les écrits logiques d'Aristote, mais peut-être aussi les Physiques et la Métaphysique. Voir MANDONNET, *op. cit.*, p. 10, 14 ; WEBB, *Joannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de Nugis Curialium*, Oxoniae 1909, p. XXIII, XXVII. Parlant d'Adam, JEAN DE SALISBURY écrit : « Unde ad magistrum Adam, acutissimi virum ingenii et quidquid alii sentiant, multarum litterarum, qui Aristoteli prae ceteris incumbebat, familiaritatem contraxi ulteriorem. » *P. L.*, t. 199, col. 868. Sur Otto de Freising et Aristote, voir MANDONNET, *op. cit.*, p. 10 ; A. HOHMEISTER, *Studien über Otto von Freising*, II dans *Neues Archiv*, 1912, p. 654. Ce travail apporte d'abondants matériaux pour l'histoire littéraire du XII[e] siècle, et en particulier pour l'aristotélisme.

1. Voir l'excellent article de F. VERNET, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, col. 722-744.

2. *Epist.* XVII ; *P. L.*, t. 178, col. 375. « Nolo sic esse Philosophus ut recalcitrem Paulo ; non sic esse Aristoteles ut secludar a Christo ».

3. Voir l'intéressante notice de WARICHEZ dans *Biographie Nationale belge*, Bruxelles, 1914 ; article : *Simon de Tournai*.



tote. Il en cite à plusieurs reprises le VII[e] livre des Topiques [1] et c'est dans cet ouvrage qu'il a puisé son fameux principe qui commande sa philosophie des identités : *Idem est a quo non differt differentia*. Mais, par ailleurs, David de Dinant inaugure pour ainsi dire, la seconde étape de l'influence aristotélicienne. Dans les fragments qui nous restent du *de Tomis*, il cite à trois reprises le I[e] livre des Physiques [2], et aussi le V[e] et le IX[e] livre des Métaphysiques ; peut-être encore le *De Anima* [3]. Toute sa philosophie est pétrie d'aristotélisme : David, comme nous l'avons vu, argumente sur l'acte et la puissance, la substance et les accidents, la distinction des causes. Nous reviendrons sur ce point ; mais déjà nous pouvons comprendre pourquoi le décret qui condamnait David, défendait les écrits d'Aristote. C'était logique et de bonne politique. En frappant Aristote, c'était la source même de l'hérésie que le Concile de Paris de 1210 entendait tarir [4]. Le Philosophe était donc fortement compromis dans cette aventure intellectuelle de David et c'est probablement, ce qui motiva l'intervention si vigoureuse d'Albert le Grand et l'acharnement dont il fit preuve dans cette lutte. Par une tactique des plus habiles, il va montrer que les conclusions erronées de David ne sont pas l'aboutissant normal des prémisses d'Aristote ; en d'autres termes, il dissocie ces deux pensées que les évêques réunis à Paris et Robert de Courçon avaient rapprochées ; entre l'hérésie panthéiste-matérialiste condamnée et le véritable Aristote, il y a David lui-même qu'Albert le Grand ne flatte pas, et en combattant David de Dinant, c'est, en fait, la cause d'Aristote qu'il défend, comme nous le montrerons dans une dissertation ultérieure.

Le Saulchoir, 19 mai 1923. G. THÉRY, O. P.

---

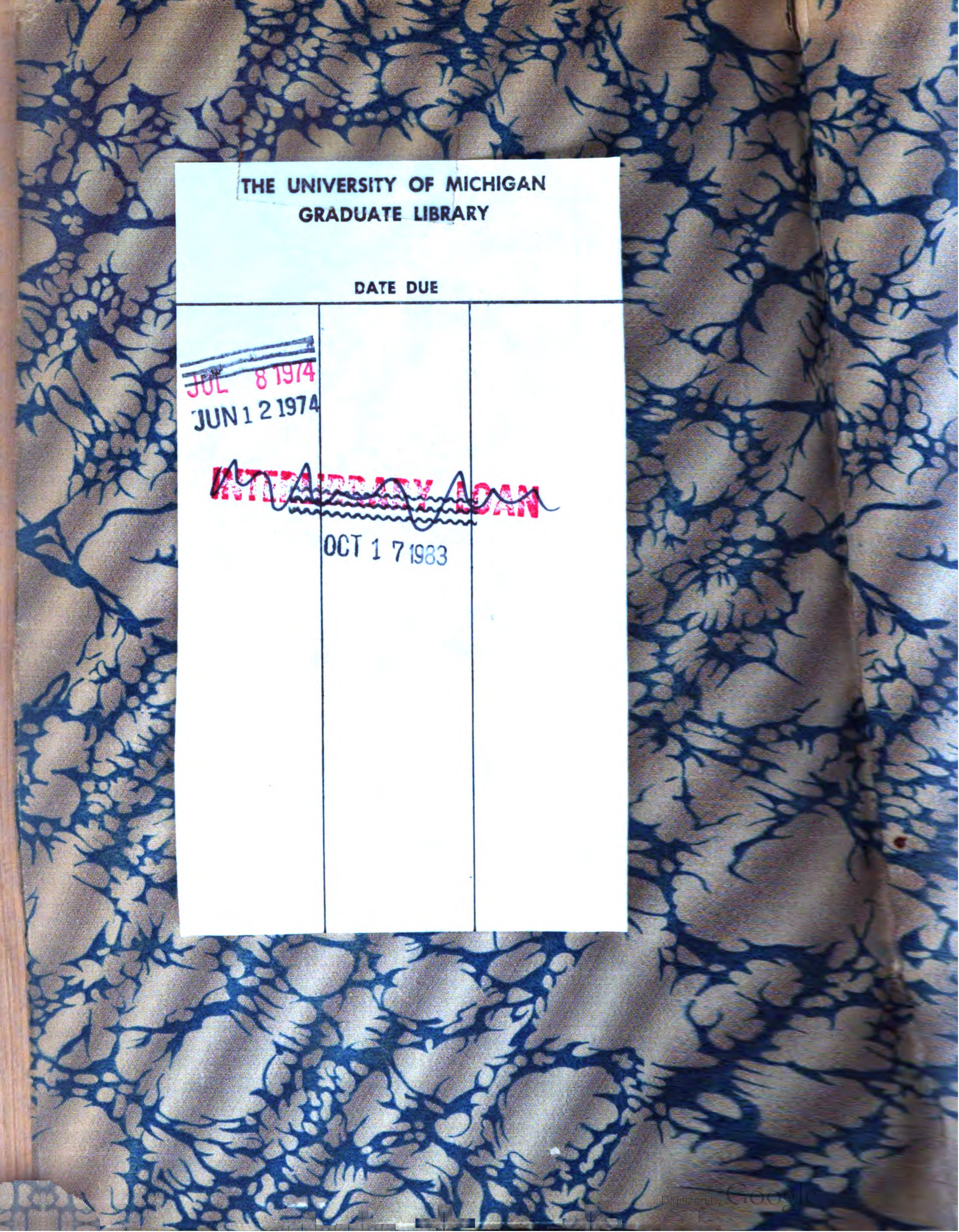
1. Voir ALB. LE GR., *Summa Theol.*, I P., tr. VI, q. 2, m. 1, a. 2 ; t. XXXI, p. 294 ; II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42.

2. Voir ALB. LE GR., *Summa de Creaturis*, II P., q. 5., a 2. ; t. XXXV, p. 71. *Summa Theol.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 ; t. XXXII, p. 108 ; *ibid*, p. 109 ; c'est le premier livre des Physiques qui est cité.

3. Voir ALB. LE GR., *Summa de Creaturis*, II P., q. 5., a. 1 ; t. XXXV, p. 68. « ut dicit Philosophus in V Metaphysicae »; *Summa Theol.* I P., tr. III, q. incidens, t. XXXI, p. 140 : « Propter quod in nono primae philosophiae, dicit Philosophus. » Peut-être cite-t-il aussi le *De Anima*. Voir ALB. le Grand, *Summa de Creat.*, q. 5, a. 2 ; t. XXXV, p. 68. Nous reviendrons sur ce point dans l'étude des sources.

4. M. GILSON a bien noté ce rapprochement entre Aristote et les hérésies d'Amaury de Bène et de David de Dinant, dans ses *Etudes de Philosophie Médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 49 ; par contre, les quelques lignes qu'il consacre à ce sujet, dans *La Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1922, t. I, p. 122, me paraissent moins satisfaisantes.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 1.847


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
GRADUATE LIBRARY
DATE DUE
JUL 8 1974
JUN 1 2 1974
INTERLIBRARY LOAN
OCT 1 7 1983

